Nm 2(4)

Ist Duns Scotus Indeterminist?

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät, I. Sektion,

der

kgl. bayer. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt am 21. Dezember 1903

von

P. Parthenius Minges,
Mitglied des Franziskanerklosters zu München.

Münster i. W.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

1905.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549027_0027

Ich bin geboren am 15. Januar 1861 zu Flemlingen in der Rheinpfalz, besuchte die Lateinschule zu Edenkoben, dann das Gymnasium zu Speyer, absolvierte dasselbe 1881, trat in demselben Jahre in die bayerische Provinz der (braunen) Franziskaner, machte das Probejahr in Dietfurt in der Oberpfalz, hierauf 1882—1886 meine philosophischen und theologischen Studien im Hausstudium des Klosters München, wo mein hervorragendster Lehrer Dr. Pater Petrus Hötzl, später Bischof von Augsburg, war. Im Jahre 1886 erhielt ich die Priesterweihe, wurde dann fünf Jahre in mehreren Klöstern Bayerns für die Seelsorge verwendet. Seit 1891 weile ich im Kloster München, beschäftigt mit Seelsorge und speziell mit Ausbildung der Ordenspriesterkandidaten. In den Jahren 1902—1905 besuchte ich an der Universität München während 6 Semester philosophische und theologische Vorlesungen, hörte in der Philosophie die Herren Professoren von Hertling, Lipps, Güttler, Cornelius, Grauert, Ranke; diesen meinen Lehrern fühle ich mich zu besonderm Danke verpflichtet. Das philosophische Rigorosum fand am 2. März 1904 statt. — Zur Zeit mache ich an derselben Universität das theologische Doktorexamen. Die bereits akzeptierte theologische Dissertationsschrift lautet: „Der angeblich indeterministische Gottesbegriff des Duns Scotus“; sie bildet die Ergänzung zur nachstehenden philosophischen Abhandlung. Am 13. und 14. Januar 1905 unterzog ich mich dem ersten Teile des theologischen Rigorosums, der zweite Teil fand am 17. und 18. Februar statt.

Einleitung.

Bekanntlich wird Duns Scotus allenthalben des Indeterminismus geziehen. So schreibt Willmann (Geschichte des Idealismus, 1896, II, 509 ff.): „Die Lehre von der Freiheit treibt Scotus bis zum Indeterminismus hinauf. Das Erwägen, das Vorstellen eines Gutes als Willenszieles, die Maßbestimmung des Strebens durch die Einsicht werden zu bloß vorbereitenden Momenten des Willensentschlusses herabgedrückt; der Verstand schafft nur das Material für diesen herbei; die Entscheidung trifft der Wille aus sich . . . Die Hinterlage der Wahlfreiheit, der nezessitierende Zug zu Gott wird in Abrede gestellt . . . Eine übertreibende Betonung des Willens zeigt auch Scotus' Erkenntnislehre . . . Die Lehre vom intellectus agens, welcher die Sinnesbilder zu wirklichen Erkenntnissen macht, nimmt Scotus an, behauptet aber, zum Vollzuge der Erkenntnis sei noch ein Willensakt, der sich in der Zustimmung zeigt, erforderlich. Während Thomas diesen als ergänzendes Moment nur beim Glauben an die übernatürlichen Wahrheiten postuliert, läßt ihn Scotus überall eintreten, wo die Erkenntnis nicht ex terminis gewiß ist, so daß auch bei der natürlichen Erkenntnis der Wille zu glauben erforderlich ist." — Wie die vielen falschen Zitate beweisen, scheint Willmann die Werke des Scotus selbst nicht besonders studiert zu haben. Dagegen hat er Erdmann (Grundriß der Geschichte der Philosophie, ed. 3. 1. B. [1878]) benutzt, welcher (S. 418) ähnliche Vorwürfe gegen Scotus erhebt. Auch Erdmann schreibt: „Endlich aber kommt zu diesen Akten (der Erkenntnis) noch ein reiner Willensakt, der Akt nämlich der Zustimmung, der nur

in den wenigen Fällen, wo etwas ex terminis gewiß ist, notwendig erfolgt, sonst aber, wenn auch nicht ganz beliebig, so doch auch nicht ohne unser Wollen." — Indes, bereits Wilhelm Kahl (Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, 1886, S. 101, A. 23) bemerkt gegen Erdmann: „Die Darstellung der scotistischen Erkenntnislehre, welche Erdmann (I^2 411) gibt, hält bei einer Konfrontierung mit den Quellen nur wenig stand." Aber auch Kahl läßt sich nicht besonders auf das Verhältnis zwischen Erkennen und Wollen bei Scotus ein. Die Erörterungen Kahls sind jedoch weit kritischer als die Erdmanns und Willmanns, genügend und korrekt sind sie aber nicht; auch er handelt (S. 82 ff.) von dem „Indeterminismus" des Scotus und bemerkt (S. 105), daß nach Scotus der menschliche Wille in seinen Entscheidungen durchaus indeterminiert ist.

Noch viele andere Gelehrte, Philosophen wie Theologen und Historiker, sprechen in wissenschaftlichen oder auch in mehr populär geschriebenen Abhandlungen vom „Indeterminismus" oder „Indifferentismus", „Voluntarismus" des Scotus, ohne sich jedoch auch nur einigermaßen genügend über die Willenslehre desselben zu ergehen. Es seien nur noch genannt Ritter (Geschichte der Philosophie, 8. Teil, 1845, S. 446, 451 u. s. w.), Karl Werner (Joh. Duns Scotus, 1881, S. 298 ff.; dann in dem großen Buche: Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Duns Scotus, 1877, in welchem er jedoch die Willenslehre des Scotus nur sporadisch erwähnt, z. B. S. 52 ff.), Windelband (Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. 1900, S. 270, 323). Im Laufe unserer Darstellung werden wir noch eine Reihe anderer Schriften anführen und teilweise besprechen. Die oben angeführten Zitate mögen einstweilen genügen; sie reichen hin, um sowohl die Wahl unseres Themas als auch die im folgenden eingehaltene Art der Darstellung zu begründen.

Weil das Wort „Indeterminismus" in verschiedenem Sinne, im weiteren und engeren, genommen wird und zudem auch Scotus bald ein absoluter, bald ein beschränkterer Indeterminismus zum Vorwurf gemacht wird, so sollen folgende Thesen aufgestellt, kurz erläutert und bewiesen werden.

I. Scotus lehrt durchaus nicht, daß unser Wille hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis über Wahr und Falsch entscheiden könne; er lehrt keine direkte Beeinflussung der Erkenntnis durch den Willen, sondern nur eine indirekte, sofern es vom Willen abhängt, die Gründe für einen Satz mehr oder weniger intensiv bezw. gar nicht zu erwägen und so eine vollkommnere oder unvollkommnere Einsicht herbeizuführen bezw. zu verhindern.

II. Er lehrt nicht, daß der Wille betreffs der praktischen Erkenntnis eine Entscheidung treffen könne über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit, Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung. Dieses ist Sache der Vernunft; der Wille hat auch hier an sich nur eine indirekte Macht. Direkt kann der Wille des Gesetzgebers nur manche Handlungen, die an sich indifferent, nicht schlecht sind, für unerlaubt bezw. für geboten erklären.

III. Auch nach dem Doctor subtilis kommt dem Willen oder dem intellektiven Strebungsvermögen überhaupt ein nezessitierender Zug zum Guten, zur Glückseligkeit, zu Gott zu.

IV. Nach Scotus ist der Wille in seinen Entscheidungen, wenn auch nicht eigentlich determiniert oder genötigt, so doch geleitet, beeinflußt und zum Wollen geneigt gemacht von Objekten, Gründen, von Erkenntnis, Gewohnheit, Neigung des niederen Begehrungsvermögens u. s. w. Scotus lehrt kein in jeder Hinsicht gänzlich unmotiviertes, grundloses, willkürliches, unberechenbares Wollen.

V. Duns Scotus ist Indeterminist, insofern er die menschliche Willensfreiheit gegenüber allen Einwirkungen der Objekte, Vorstellungen, Gründen, Neigungen u. s. w. energisch betont.

VI. An denjenigen Stellen, an welchen Scotus scheinbar einem absoluten Indeterminismus huldigt oder ein absolut willkürliches, unmotiviertes, grundloses Wollen lehrt, trägt er etwas ganz anderes vor; er will hauptsächlich nur energisch hervorheben, daß der Wille unter allen Verhältnissen noch frei bleibt, sich selbst bestimmt, sich anders entscheiden könnte, den Ausschlag gibt; oder auch, daß der Wille in seiner Betätigungsweise eine andere Ordnung einhält als der Verstand, das sinn-

liche Begehren u. s. w. Scotus will ganz besonders darauf hinweisen, daß nur der Wille als solcher die eigentliche, präzise, unmittelbare und insofern auch die totale Ursache des Wollens, die causa efficiens s. e. des Wollens ist, nicht aber das Objekt, das Erkennen, der Habitus u. s. w. In dieser Hinsicht lehrt Scotus das nämliche wie Thomas.

I. Thesis.

Scotus lehrt durchaus nicht, daß unser Wille hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis über Wahr und Falsch direkt entscheiden kann.

1. Der Intellekt erkennt rein natürlich oder naturnotwendig.

Während der Wille sich selbst frei bewegt oder bestimmt, wird der Intellekt vom Objekt mit Naturnotwendigkeit bewegt (Quaestiones Quodlibetales, qu. 16, n. 6; tom. 26, 189): Intellectus movetur ab obiecto naturali necessitate, voluntas autem se libere movet. Der Verstand ist nämlich vom Willen verschieden, insofern er eine rein natürliche Potenz ist und deshalb keine Macht über seinen Akt hat, sobald das Objekt gegeben ist: Intellectus, ut distinguitur a voluntate, est potentia mere naturalis nec habet per consequens dominium sui actus praesente passo (In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, lib. 9, n. 22; tom. 6, 328 b). Als unter die Natur fallend ist der Verstand zum Erkennen determiniert, hat es nicht in seiner Gewalt, zu erkennen oder nicht, beizustimmen oder nicht: Intellectus cadit sub natura; est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere . . non habet etiam illos (actus contrarios) in potestate sua assentire et dissentire (Quaestiones subtiliss. super libros Metaphys. lib. 9, qu. 15, n. 6; tom. 7, 610 b). Infolge des Mangels an Freiheit muß der Verstand vielmehr dem Erkannten notwendig zustimmen, und zwar sowohl den Wahrheiten, die sich aus den obersten Prinzipien von selbst ergeben, als auch denjenigen, die durch Schlußfolgerungen gewonnen werden: Dico per idem, quod

non est in potestate intellectus moderari assensum suum veris, quae apprehendit; nam quantum ostenditur veritas principiorum ex terminis vel conclusionum ex principiis, tantum oportet assentire propter carentiam libertatis (Ox.[1]) l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 11; tom. 12, 355 b). Hierbei wird zugleich bemerkt, daß der Verstand in dem Grade der Wahrheit zustimmen muß, als es die Wahrheit der Prinzipien oder Konklusionen verlangt, und daß er seinen Assens nicht beliebig modifizieren kann. — Weil der Verstand naturnotwendig erkennt, so wäre es ein Wunder, wenn er ein präsentes Objekt nicht erkennen würde (Collationes, coll. 2, n. 10; tom. 5, 148 a). — Die Naturnotwendigkeit des Erkennens, d. h. den Mangel einer jeglichen Freiheit beim Erkennen, spricht Scotus noch an sehr vielen anderen Stellen aus, z. B. Ox. l. 1, dist. 39, n. 14; tom. 10, 626 a. — Ox. l. 3, d. 33, n. 5; tom. 15, 442 b.

2. Der Intellekt ist für sich allein schon genügende Ursache des Erkennens, des Einsehens und Zustimmens zur Wahrheit, bedarf dazu nicht des Willens.

Neben dem Intellekte braucht man zum Erkennen nichts weiter als ein auf das Erkenntnisvermögen einwirkendes Objekt: Sufficiens causa cuiuscumque intellectionis est intellectus agens et possibilis[2]) et obiectum imprimens (Collat. 2, n. 7; tom. 5, 146 b). Ebenso Rep. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 7; tom. 23, 217 b: Obiectum actu intelligibile cum intellectu agente est sufficiens causa naturalis intellectionis in nobis. Scotus fügt hier ausdrücklich hinzu, daß der Wille zum Erkennen nichts beiträgt, weil die Wirkung, d. h. das Einsehen, schon von einer andern

[1]) So oft „Ox." zitiert wird, ist das Opus Oxoniense zu verstehen, d. h. der in Oxford geschriebene größere Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden. Mit „Rep." hingegen ist der kleinere Kommentar, die Reportata Parisiensia gemeint.

[2]) Intellectus agens oder tätiger Verstand heißt in der aristotelisch-scholastischen Philosophie der Intellekt, insofern er durch Abstraktion das Geistige aus dem Sinnlichen heraushebt; intellectus possibilis oder möglicher Verstand, insofern er, der anfangs noch gleichsam eine tabula rasa ist, durch die Erkenntnis gewissermaßen alles mögliche, das er erkennt, wird. (Vgl. Aristoteles, De anima l. 3, c. 5, 430 a, 15 s. — Kleutgen, die Philosophie der Vorzeit, 1860, I, 118 ff.)

natürlich wirkenden Ursache (dem Verstande) genügend verursacht wird, und daß somit das Erkennen keine andere Ursache hat: Volitio nihil facit ad intellectionem, quia effectus causatur ab alia causa naturali sufficienter causante; ergo non habet aliam causam. Genau dasselbe, daß nämlich der Wille zum Erkennen an sich nicht mitwirkt, bemerkt er auch an der oben angeführten Stelle (Collat. 2, n. 7): Voluntas non concurrit ut causa ad actum intellectus . . voluntas est extra totam rationem totius causalitatis cuiuscumque intellectionis, d. h., wie sich aus derselben Stelle (n. 8) noch deutlicher ergibt: Das eigentliche Erkennen oder das Zustimmen zu einer Wahrheit ist nur Sache des Verstandes; hier ist der Verstand die einzige und eigentliche und somit die vollgenügende oder unmittelbare Ursache des Erkennens; der Wille hat hier als Ursache gar nichts zu tun. Der Wille verursacht nicht eigentlich die Zustimmung zum Erkannten und steht insofern extra totam rationem totius causalitatis cuiuscumque intellectionis. Der Wille ist nur mittelbar beteiligt. Er bewirkt nämlich, daß der Intellekt sich von der Betrachtung des einen Objektes abwendet, und der Betrachtung eines andern zuwendet, und dann bringt der Intellekt den eigentlichen Erkenntnisakt hervor: Nihil autem immediate causat actum intelligendi nisi intellectus possibilis et obiectum et intellectus agens, quae directe concurrunt ad intellectionem . . Voluntas sua actione avertit intellectum ad considerationem unius obiecti et convertit ipsum ad considerandum aliud obiectum; et ideo voluntas non causat actus intelligendi, sicut concludit ratio, sed facit tantum, quod intellectus convertitur ad aliud considerandum, et tunc intellectus cum aliis concurrentibus (dem Objekt) producit actum intelligendi (tom. 5, 147 a). — Weil der Intellekt, nicht aber der Wille, der eigentliche Grund des Erkennens ist, der Wille hingegen nur indirekt mitwirkt, so steht auch der Intellekt dem Erkenntnisakte viel näher als der Wille: der Intellekt ist nämlich die formelle Ursache des Erkennens, nicht der Wille, und dies gilt auch bei Gott: Realiter proxima ratio intelligere et actus intellectionis est intellectus et non voluntas; ergo quia proximius se habet intellectus ad intelligere quam voluntas, ideo Deus formaliter intelligit per intellectum et

non per voluntatem (Rep. l. 1, dist. 35, qu. 1, n. 27; tom. 22, 423 a).

Wenn Scotus (Rep. l. 1, dist. 3, qu. 5, n. 7; tom. 22, 108 a) schreibt: Formale principium intelligendi liberum est per participationem, quia intelligimus, cum volumus secundum Philosophum [1]), so will er damit durchaus nicht sagen, daß der Wille die formelle Ursache des Fürwahrhaltens sei. Im Kontext behauptet er, daß das intellektive Gedächtnis die Erkenntnisbilder aufbewahre, wenn auch der Erkenntnisakt vorüber ist. Zum Beweise dafür sagt er mit Aristoteles, daß der Mensch erkennen kann, wann er will, d. h. daß er mit seinem Willen die habituellen Gedächtnisbilder zu neuer aktueller Erkenntnis umsetzen kann. Davon, daß der Wille das eigentliche Erkenntnisprinzip ist, spricht Scotus nicht. Er sagt nur, daß das Erkenntnisprinzip, der Intellekt, an der Willensfreiheit partizipiere, weil eben der Intellekt nach Befehl des Willens sich der Erkenntnis bestimmter Objekte zuwendet.

Zum Beweise dafür, daß wir zum Erkennen des Willens nicht bedürfen, führt Scotus auch an, daß das erste Erkennen, die prima intellectio, d. h. die ersten Gedanken, die sich dem Menschen aufdrängen, nicht in unserer Gewalt ist (Collat. 2, n. 8; tom. 5, 147 a). Wohl aber haben wir Macht über die folgenden Gedanken, über die intellectio secunda; diese hätte ja der Wille verhindern können, wenn er sich andern Erkenntnisobjekten zugewandt hätte; deshalb sind sie nicht mehr so zufällig und von selbst sich einstellend wie die ersten Gedanken, die dem Menschen etwa in der Frühe beim Erwachen sich aufdrängen je nach dem Objekte, das zufällig sein erster Blick trifft (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 15; tom. 13, 469 a b). Diese ersten Gedanken sind als unfreiwillig noch nicht Sünde, auch wenn sie materiell sündhaft sind, auf unerlaubte Objekte abzielen. Jedoch macht diesbezüglich Scotus die feine psychologische Bemerkung, daß solche Gedanken vielleicht doch einigermaßen imputabel seien, weil es vorher in der Macht des Willens stand, ein anderes (sittliches) Objekt häufig und intensiv zu betrachten, so

[1]) Aristoteles, de anima l. 2, c. 5; 417 b, 24.

daß infolgedessen ein anderes Phantasiebild und somit ein anderer erster Gedanke aufgetaucht wäre.

Betreffs dieser ersten Gedanken sei nebenbei noch kurz bemerkt, daß Ritter (a. a. O. S. 448) irrt, wenn er meint, daß Scotus unter die ersten Gedanken, die sich uns rein zufällig und ohne unsere Mitwirkung aufdrängen, selbst die Grundsätze unsers Denkens und Handelns u. s. w. rechnet. Ritter identifiziert hier fälschlich die zeitlich ersten Gedanken mit den ersten oder obersten Prinzipien, d. h. den obersten Denkgesetzen und den obersten praktischen Prinzipien (wovon später die Rede sein wird). Nicht diese versteht Scotus unter den ersten Gedanken, sondern diejenigen Gedanken, die in uns entstehen, wenn wir vom Schlafe erwachen oder sonst neue Gegenstände wahrnehmen, bevor noch unser Wille die von selbst ohne seine Mitwirkung aufgestiegenen Gedankenbilder zurückdrängen kann. Er schreibt ja (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 15; tom. 13, 469 a b): Toties habet homo primas cogitationes, quoties sibi occurrunt diversa obiecta et quoties surgit a somno . . Concedo, quod prima cogitatio non est in potestate voluntatis. Ritter scheint die Worte „quoties surgit a somno“ im übertragenen Sinne aufzufassen, wenn er bemerkt (S. 447): „Die ersten Gedanken betrachtet nun Duns Scotus nur als Werke der Natur in uns. Sie ergeben sich uns zu wiederholten Malen, so oft wir einen neuen Antrieb zum Leben in uns spüren, so oft ein neues Objekt unsern Verstand bewegt; da erwacht der Mensch zu einem neuen Bewußtsein unwillkürlich ohne sein Zutun. Es werden durch diese Ansicht die ersten Anfänge des vernünftigen Lebens auf jeder Stufe der Entwicklung von der sittlichen Schätzung ausgeschlossen.“ An all das dachte Scotus nicht.

3. Der Verstand kann nicht irren betreffs der obersten Prinzipien und der daraus sich unmittelbar ergebenden Konklusionen.

Auf diese Grundwahrheit alles Erkennens kommt Scotus fast unzähligemal zurück und spricht sich schon dadurch gegen eine unmittelbare Beugung der Erkenntnis durch den Willen aus. Als oberste Sätze haben z. B. zu gelten der Satz, es sei unmöglich, daß ein und dasselbe zugleich sei und nicht sei, oder

der Satz, daß das Ganze größer sei als sein Teil u. s. w. Diese Sätze sind uns naturaliter bekannt, weil der Verstand ihnen sofort beistimmt, sobald er nur die termini, die Begriffe, einfach anschaut; alle Menschen stimmen vielmehr auf gleiche Weise den obersten Prinzipien bei (Super libros Metaphys. Aristot. l. 2, qu. 1; tom. 7, 97 a). Dies gilt auch von den Konklusionen, welche durch demonstrative Beweisführung aus den obersten Prinzipien sich ergaben: Intellectus non est regula sua (d. h. nach dem Kontexte: die Prinzipien sind ihm nicht angeboren, er ist an sich nur wie eine leere Tafel), et tamen non potest errare circa principia et conclusiones, quas videt demonstrative sequi ex principiis (Rep. l. 2, dist. 23, n. 3; tom. 23, 107 b; ebenso Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 11; tom. 22, 629 a). Die obersten Prinzipien erkennen wir ohne Möglichkeit des Irrtums oder des Widerspruches; dem Evidenten kann man eben nicht widersprechen; dies gilt aber auch von demjenigen, dessen Evidenz wir durch diskursives Denken gewinnen: Experimur, quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi vel errandi, utpote primis principiis. Experimur denique, quod cognoscimus ignotum ex noto per discursum, ita quod non possumus dissentire evidentiae discursus nec cognitionis illatae (Ox. l. 4, dist. 43, qu. 1, n. 10; tom. 20, 40 b). Der Mensch hängt ebenso fest an der conclusio per demonstrationem als der Engel; beide können gleich wenig zweifeln, wenn auch der Mensch nur discursive erkennt (Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 10; tom. 22, 628 b). Falschem kann eben der Intellekt nur beistimmen infolge Paralogismen, nicht propter evidentiam terminorum (Rep. l. 1, dist. 27, qu. 6, n. 9; tom. 22, 341 a). Die aus den Prinzipien und den daraus abgeleiteten Konklusionen geschöpfte Erkenntnis gibt unbedingte Gewißheit, selbst wenn auch unsere Sinne uns täuschen sollten (Ox. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 8; tom. 9, 174 b).

4. Das Erkennen muß stets dem Willen vorausgehen, wenigstens der Natur nach, wenn auch nicht zeitlich.

Der Wille kann nur dasjenige wollen, was vom Intellekt erkannt ist, wie Scotus an sehr vielen Stellen sagt, z. B. Collat.

2, 2; tom. 5, 143 a: Voluntas non potest velle nisi prius cognitum ab intellectu. — Er kann nicht einen Akt setzen circa ignotum (Ox. lib. 1, dist. 3, qu. 3, n. 21; tom. 9, 146 a), sondern wirkt nur unter Voraussetzung der Vernunfterkenntnis (Ox. l. 3, dist. un. n. 2; tom. 15, 438 b).

Deshalb kann der Wille nie der Natur nach dem Verstande vorausgehen (Collat. 2, n. 6; tom. 5, 146 a), wohl aber muß im Gegenteil einem jeden Willensakt naturaliter ein Verstandesakt vorausgehen (Rep. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 3; tom. 22, 213 b). Der Wille kann den Erkenntnisakt unterbrechen, ablenken, ganz aufheben, in seiner Energie steigern oder schwächen, aber auch dabei ist stets ein vorausgehendes Erkennen notwendig (Ox. lib. 1, dist. 17, qu. 4, n. 5 u. n. 12; tom. 10, 104 b, 111 a). Andererseits ist nur ein Vorausgehen der Natur nach gefordert, nicht auch ein solches der Zeit nach; darum konnten die Engel bereits im ersten Momente ihrer Existenz sündigen (Ox. lib. 3, dist. 18, n. 20; tom. 14, 703 a b).

5. Der Wille kann die Erkenntnis indirekt und mittelbar beeinflussen, insofern es von ihm abhängt, den Verstand von der Erkenntnis des einen Objektes abzuwenden und der Erkenntnis eines andern zuzuwenden, die Gründe für einen Satz mehr oder weniger intensiv zu erwägen und dadurch die Wirkung und Eindrucksfähigkeit des einen erkannten Objektes zu schwächen, hingegen die des andern zu erhöhen.

Hierüber ergeht sich Scotus öfters, besonders ausführlich und ex professo aber Ox. lib. 2, dist. 42, qu. 4, n. 5 ff.; tom. 13, 454 ff. Er beantwortet hier die Frage, ob und wie der Akt des Erkennens in der Gewalt des Willens ist: Ich antworte und sage, daß der Akt des Verstandes in der Gewalt des Willens sein muß, weil der Wille den Verstand von dem einen Erkenntnisobjekte ablenken und zu einem andern hinlenken kann. Denn wenn dies nicht der Fall wäre, würde der Intellekt immer bei der Erkenntnis des vollkommensten Objektes, das ihm habituell bekannt ist, verharren, weil eben der Intellekt naturnotwendig wirkt und jedes natürliche Agens innerhalb seines Wirkungskreises sich beständig mit dem ihm am meisten entsprechenden

oder vollkommensten Objekte beschäftigt, sofern es ihm nur präsent ist. — Nun unterscheidet Scotus zwischen dem ersten und zweiten Gedanken. Der erste Gedanke kann nicht unter der Macht des Willens stehen, weil ja immer ein Gedanke einem jeden Wollen wenigstens der Natur nach vorausgeht und weil dasjenige, was der Natur nach früher ist als unser Wollen, nicht in unserer Gewalt stehen kann.

Nach Abweisung verschiedener Ansichten und Einwände erörtert er nun, wie der Wille dem Denken befiehlt. Vorher stellt er aber noch drei Sätze als Grundlage für seine Erklärung auf (n. 10, tom. 13, 460 ff.).

a. Abgesehen von einem vollen und distinkten Gedanken können im Verstande gleichzeitig viele unvollkommne und undistinkte, undeutliche Gedanken sein. Wenn ich schon beim sinnlichen Erkennen, z. B. beim Anschauen einer Pyramide, einen Punkt distinkt und vollkommen wahrnehme, dabei aber gleichzeitig viele andere Punkte unvollkommen und undeutlich sehe, so gilt das gleiche um so mehr beim intellektuellen Erkennen.

b. Der Wille kann einen von diesen gleichzeitig im Verstande vorhandenen Gedanken wollen oder daran sein Wohlgefallen haben, wenn dieser Gedanke auch nur eine unvollkommne Erkenntnis des betreffenden Objektes bietet; an den andern Gedanken hingegen braucht er kein Wohlgefallen zu haben.

c. Wenn der Wille an einem Gedanken Wohlgefallen findet, wird dieser Gedanke stärker und intensiver (firmatur et intenditur); wenn er aber kein Wohlgefallen daran hat oder ihn nicht will, wird er schwächer und matter (infirmatur et remittitur). Wenn nämlich ein Agens, das sich aus mehreren Kräften zusammensetzt, mit all denselben gleichzeitig auf ein und dasselbe Objekt einwirkt, so ist die Wirkung intensiver. Wenn aber die Kräfte sich auf verschiedene Objekte zersplittern, so ist der Effekt ein minderer. So verhält es sich mit der Seele. Wenn dieselbe mit all ihren Kräften auf ein und dasselbe Objekt hinzielt, so handelt sie wirksamer, als wenn die einzelnen Seelenkräfte sich mit Verschiedenem beschäftigen. Deshalb wird die Erkenntnis fester, wenn Verstand und Wille sich gleichzeitig dem nämlichen

Objekte zuwenden. Diese Erfahrung kann jeder an sich selbst machen. All unsere Seelenpotenzen wirken kräftiger, wenn der Wille an dem betreffenden Objekt sein Wohlgefallen hat; sind aber die Kräfte geteilt, so ist die Wirkung schwächer. Namentlich wirkt die niedere Kraft vollkommner, wenn die höhere mitwirkt, wenn auch das Mitwirken der höheren gerade nicht notwendig erforderlich ist. Der Wille ist aber höher als der Intellekt, deshalb wirkt der Intellekt vollkommner, wenn der Wille mitwirkt.

Nach diesen Vorbemerkungen stellt jetzt Scotus seine Ansicht auf: Ich sage also, daß neben einer vollkommnen Erkenntnis viele dunklere und unvollkommne im Intellekte sein können, es müßte denn sein, daß jene erste Erkenntnis so vollkommen und aktuell ist, daß sie keine andern Gedanken neben sich duldet. Diesen andern dunkleren und unvollkommnen Gedanken kann nun der Wille, wie es oben im zweiten Satze erörtert wurde, sein Wohlgefallen schenken und zwar jedem beliebigen derselben. Aus dem dritten Satze ergibt sich dann, daß, wenn der Wille sich an einem Gedanken ergötzt, er dadurch denselben stärker und intensiver macht. Jener Gedanke also, der nur schwach und unvollkommen war, wird durch dieses Wohlgefallen vollkommen und intensiv, und so kann der Wille dem Verstand einen Gedanken vorschreiben, und den Verstand auf ihn hinlenken. Wenn aber der Wille einen andern Gedanken will und an dem ersten keine Lust hat, so wird der erste schwach, zurückgeschoben und hört auf zu sein: et sic dicitur voluntas avertere intellectum ab intellectione, wie ja Ähnliches auch auf dem Gebiete des sinnlichen Erkennens vorkommt. — Noch an vielen andern Stellen erörtert Scotus auf gleiche Weise, wie der Wille den Verstand beeinflussen kann. Dies tut er namentlich in der Parallelstelle im kleinern Sentenzenkommentar (Rep. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 13 ff.; tom. 23, 460 f.). Wir gehen darauf nicht ein, weil all diese Stellen nichts Neues bieten.

Überall spricht Scotus nur von der genannten indirekten und mittelbaren Einwirkung des Willens auf den Verstand. Er unterläßt es aber auch nicht, gar oft hinzuzufügen, daß der Wille zum Erkennen gar nicht mitzuwirken braucht und bei den

ersten Gedanken nicht einmal mitwirken kann, weil zwar das Wollen stets ein Erkennen voraussetzt, aber das Erkennen durchaus kein Wollen. Von einer direkten und unmittelbaren Einwirkung des Willens auf das Erkennen handelt Scotus nirgends. Am Schlusse der Abhandlung über die Weise, wie der Erkenntnisakt indirekt vom Willen abhänge, bemerkt er nur: Aliter posset dici, quod voluntas habeat immediatam actionem super intellectum, sed tamen hoc est difficilius (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 12; tom. 13, 462). Ebenso schreibt er in der Parallelstelle (Rep. l. c. n. 16; tom. 23, 222 b): hoc est difficilius videre: schwerer ist einzusehen, wie der Wille unmittelbaren Einfluß auf den Verstand ausüben soll. Auf diese Untersuchung läßt sich Scotus aber nirgends ein. Er scheint vielmehr eine derartige Einwirkung ohne weiteres auszuschließen an all den oben angeführten Stellen, an welchen er den Verstand für die an sich schon genügende Ursache des Erkennens ansieht und dem Willen jede eigentliche Kausalität auf dem Gebiete des Erkennens, d. h. des eigentlichen Fürwahrhaltens, abspricht.

Weil der Wille den Verstand anhalten kann, ein bestimmtes Objekt zu betrachten bezw. von der Betrachtung eines andern Objektes abzustehen, übt er unverkennbar großen Einfluß auf unser Erkennen aus. Deshalb kann auch der Wille als Ursache unsers Erkennens angesehen werden; er kann als eine über dem Erkennen stehende oder höhere Ursache bezeichnet werden, weil er eben dem Verstande befehlen kann, etwas in Erwägung zu ziehen oder nicht; insofern kann er auch als effektive Ursache des Erkennens gelten, weil es wenigstens vielfach oder meistens vom Willen abhängt, ob ein Erkenntnisakt überhaupt zustande kommt oder nicht, fortgesetzt oder abgebrochen, intensiv oder lässig betrieben wird; ja insofern kann der Wille auch totale Ursache des Erkenntnisaktes genannt werden. Bei alledem ist aber der Wille nur die causa aequivoca des Erkennens, d. h. eine solche, welche einem andern Gebiete als dem des Erkennens angehört. Nur der Verstand selbst ist für sich allein die eigentliche Ursache oder die causa univoca des Erkennens, da ja nur der Verstand erkennt, nicht der Wille. Dies

ergibt sich schon daraus, daß wenigstens die ersten Gedanken rein natürlich oder naturnotwendig, ohne alle Mitwirkung des Willens zustande kommen (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 4, ex latere, n. 16 u. 17; tom. 21, 151 f). Wenn auch der Wille in genannter Weise als höhere Ursache des Erkennens bezeichnet werden kann, so ist er an sich als solcher zum Erkennen nicht notwendig, keine notwendige Ursache desselben (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 11 u. 12; tom. 13, 461): Voluntas est agens superius respectu intellectus, licet non necessario requiratur ad actionem intellectus . . Voluntas enim non est causa necessaria intellectionis. Wenn der Wille eigentliche Ursache eines Aktes des Erkennens oder Glaubens wäre, so könnte er den Verstand glauben machen, daß alle Sterne gleich seien, ohne irgendwelche Beweise dafür vorzubringen; dies geht aber nicht an (Ox. l. 3, dist. 25, qu. 2, n. 2; tom. 15, 211 a): Si voluntas esset causa actus credendi, et proponeretur intellectui astra esse paria, nulla persuasione facta posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria, et hoc nihil est.

Als Resultat der seitherigen Betrachtung ergibt sich wohl evident, daß es nicht beim Willen steht, auf theoretischem Gebiete das Wahre für falsch und das Falsche für wahr zu erklären. Es findet nur die dargelegte mittelbare Einwirkung statt. Diese bezieht sich aber zunächst doch nur auf das Zustandekommen eines Erkenntnisaktes betreffs eines bestimmten Satzes, dann auch auf die stärkere oder schwächere Betrachtung desselben. Insofern wirkt der Wille allerdings auch auf den Assens oder Dissens ein, aber dasjenige, was formell die Zustimmung zu einer Wahrheit gibt bezw. verweigert, ist auch nach Scotus nicht der Wille, sondern der Verstand.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die dem Scotus gemachten Vorwürfe bezüglich des Einflusses des Willens auf die Erkenntnis. Wie bereits im Eingange unserer Abhandlung erwähnt wurde, behaupten Willmann und Erdmann, daß Scotus einen Willensakt, der sich in der Zustimmung zeigt, überall da als erforderlich ansieht, wo die Erkenntnis nicht ex terminis gewiß ist, so

daß auch bei der natürlichen (nicht bloß bei der übernatürlichen) Erkenntnis der Wille zu glauben notwendig ist.

Willmann (a. a. O. S. 510) zitiert als Belegstelle für seine Meinung Rep. Paris. IV, 45, 2, 2. Diese Stelle, nämlich Rep. lib. 4, dist. 45, qu. 2; tom. 24, 556 ff., lehrt aber etwas ganz anderes. In der ganzen langen Quästion handelt Scotus nicht vom Verhältnis des Wollens zum Erkennen, sondern davon, ob die vom Leibe getrennte Seele nach dem Tode noch vorher Unbekanntes erkennen kann. Der Beziehung zwischen Verstand und Willen gedenkt er kaum. Er tut dies nicht in dem mit dem Randnumero 2 bezeichneten Abschnitt, weil es in dieser Quästion eine solche Nummer gar nicht gibt; im Anschluß an die nur 2 Nummern zählende Quästion wird in der zweiten Quästion sofort mit No. 3 begonnen. Er tut es auch nicht in dem unter „Scholium II“ stehenden Abschnitte; ich kann in der ganzen Quästion überhaupt keinen Satz finden, welcher einigermaßen für den von Willmann erhobenen Vorwurf in Erwägung gezogen werden könnte.

Besser steht es mit der von Erdmann (a. a. O. S. 418) zitierten Stelle, nämlich „Disp. subt. 9“. Die in unsrer Abhandlung öfters erwähnten „Collationes“ heißen nämlich auch „Disputationes subtilissimae“, und hier stellt Scotus in der Collat. 9; tom. 5, 181 ff. die Frage: Utrum intellectus, circumscripto omni actu voluntatis, possit assentire omni per se scibili: ob der Wille mit Ausschluß eines jeglichen Willensaktes allem, was per se Objekt des Wissens ist, zustimmen könne? Scotus führt zuerst die Meinung anderer auf, daß der Intellekt im Diesseits ohne alle Mitwirkung des Willens zustimmen könne „omni per se scibili“, d. h. nach dem Kontexte allem, dessen Termini oder Begriffe genügend bekannt sind, nicht aber „omni scibili in se“. Dieses scibile in se ist nach dem Kontexte der Inhalt des geoffenbarten Glaubens, z. B. der Satz, daß in Gott drei Personen sind. Letztere Wahrheiten soll nun der Mensch nach einigen nicht mit bloßem Intellekte für wahr halten können wie das scibile per se, sondern nur mit Zustimmung des Willens. Scotus untersucht nun, ob man wirklich einen Willensakt brauche, um solchen Glaubenswahrheiten beizustimmen; eine Entscheidung trifft

er nicht. Seine ganze Erörterung hat für unsre Aufgabe keine weitere Bedeutung, weil sie sich auf theologischem, nicht auf philosophischem Gebiete bewegt. Davon, daß man, wie Erdmann meint, zum Fürwahrhalten rein natürlicher Sätze noch eines Willensaktes bedürfe, abgesehen von den wenigen Fällen, wo etwas ex terminis gewiß ist, ist in der ganzen Kollation gar keine Rede. Viel eher ist diese Abhandlung ein neuer Beweis, daß Scotus zum Erkennen und Zustimmen durchaus keinen Willensakt für erforderlich hält; die von ihm vorgebrachten Gründe betonen nämlich, daß nicht einmal zur Zustimmung bei übernatürlichen Wahrheiten ein Willensakt notwendig ist.

Dagegen findet sich an einer andern Stelle, die aber weder von Willmann noch von Erdmann zitiert wird, nämlich Super libr. Metaphys. Aristot. l. 2, qu. 1, n. 2; tom. 7, 97 a b, ein scheinbarer Beweis dafür, daß nach Scotus zum Fürwahrhalten der aus den obersten Prinzipien sich ergebenden Konklusionen noch ein Willensakt erforderlich ist, ja sogar bei solchen Sätzen, die man noch als Prinzipien ansehen kann wie den Satz: aus nichts wird nichts. Scotus erörtert hier, daß die ersten Prinzipien von Natur aus allen Menschen so bekannt sind, daß niemand bezüglich derselben irren kann. Er erhebt aber dagegen mit arabischen Philosophen den Einwand: Es ist nicht wahr, daß niemand betreffs der ersten Prinzipien irren könne; die Christen nehmen ja eine Schöpfung der Welt aus nichts an, und damit leugnen sie das Prinzip: aus nichts wird nichts; dies wäre aber ganz unmöglich, wenn alle Menschen von Natur aus die Prinzipien erkennten. Scotus erwidert: Erste Prinzipien, hinsichtlich derer niemand irren kann, sind z. B. die Sätze: es ist unmöglich, daß das nämliche zugleich ist und nicht ist, oder: ein jedes Ganze ist größer als sein Teil. Betreffs dieser kann niemand irren, wohl aber bezüglich solcher Prinzipien, die eigentlich schon mehr Konklusionen aus den obersten Prinzipien sind: talibus enim potest unus homo assentire magis quam alius, inquantum assentire talibus subest imperio voluntatis. Indes will doch Scotus hier wohl nur sagen, daß nicht alle Menschen in gleicher Weise den aus förmlicher Argumentation gewonnenen Konklusionen zustimmen wie den obersten Prinzipien, weil zur

Erkenntnis der obersten Prinzipien keine eigentliche Geistesarbeit notwendig ist. Die obersten Prinzipien sieht jedermann ohne weiteres ein, und zwar, wie Scotus anderswo (Rep. l. 3, dist. 18, qu. 3, n. 12; tom. 23, 398 a) bemerkt, auf das erstemal sofort ebensogut, als wenn er sie hundert Jahre hindurch betrachten würde. Hingegen erfordert die Zustimmung zu manchen Konklusionen ein ernstes Nachdenken und Studium; hier aber kann der Wille zum Erkennen nicht wenig beitragen, indem er den Intellekt zum fortwährenden angestrengten Betrachten der Gründe antreibt. Weil die Prinzipien schon auf den ersten Blick von selbst einleuchten, stimmen, wie Scotus sagt, auch alle Menschen naturgemäß und gleich intensiv bei, dagegen ist die Zustimmung zu den Konklusionen bei den einzelnen Menschen verschieden, mehr oder minder stark, weil hier die Willenstätigkeit in genannter Weise Einfluß hat. Zudem sagt unsre Stelle gar nicht, daß ein Willensakt zum Erkennen hinzukommen muß, um den Mangel an Evidenz zu ersetzen, wie dies bei der Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten der Fall ist. Sie sagt nur, daß der Konsens mehr oder minder stark sein kann und daß dabei der Wille eine Rolle spielt. Scotus weist aber auch hier an unsrer Stelle darauf hin, daß zum Fürwahrhalten der Konklusionen stets Zurückführung derselben auf die obersten Prinzipien nötig ist, indem er den Zusatz macht „inquantum assentire talibus subest imperio voluntatis, visa connexione istorum ad prima principia". Übrigens lehrt Scotus, wie wir gesehen haben, zu oft und zu deutlich, daß der Intellekt naturnotwendig, nicht frei erkennt, daß derselbe, nicht aber der Wille, die eigentliche Ursache des Zustimmens ist, daß ferner der Intellekt nicht irren könne betreffs der durch diskursives Denken sich ergebenden Konklusionen, als daß die eben erörterte Stelle eine Gegeninstanz bilden könnte. — Hier sei nur noch kurz hingewiesen auf Rep. Prolog. qu. 2, n. 14; tom. 22, 41 a, wo Scotus erklärt, daß, während man beim (übernatürlichen) Glauben auch von einem Willensakt abhängt, in Bezug auf Wissen niemand, der vollkommen erkennt, von einem Willensakt abhängig ist, weil das Objekt naturnotwendig den Intellekt zum Einsehen nötigt, bevor noch der Wille in Tätigkeit tritt: „Nullum (Nullus?) sciens perfecte

in sciendo dependet ab actu voluntatis, quia prius naturaliter obiectum necessitat intellectum ad intelligendum quam voluntas sit in actu; sed credens in credendo dependet ab actu voluntatis.“ Diese Stelle sagt genau das Gegenteil von dem, was Willmann (S. 510) als Lehre des Scotus ausgibt, wenn er diesem die Ansicht beilegt, daß nicht bloß beim Glauben an die übernatürlichen Wahrheiten, sondern auch zum Vollzug der Erkenntnis überhaupt ein Willensakt notwendig sei, der sich in der Zustimmung zeige.

Auch Siebeck (Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik, Bd. 95 (1889), S. 248 f.) bezeichnet als Ansicht des Scotus: „Überhaupt kommt kein Denkakt wirklich zustande ohne die Zustimmung zu dem Inhalte des Gedachten, die immer das Hinzutreten eines Willensaktes zu dem Erkenntnisprozesse bezeichnet.“ Für seine Behauptung zitiert Siebeck „Opp. XI. 894, 4“, d. h. den 11. Band der alten Waddingschen Ausgabe, oder Rep. l. 4, dist. 49, qu. 2, n. 4; tom. 24 (der neuen Pariser Ausgabe), 621 f. Daselbst steht aber etwas ganz anderes als Siebeck meint. Scotus handelt hier gar nicht vom Verhältnis des Willens zum Erkenntnisakt, d. h. nicht von der Zustimmung des Willens zum Wahren, sondern darüber, ob das Erkennen oder Wollen unmittelbarer mit dem letzten Endziele, mit Gott verbindet, ob die himmlische Seligkeit im Erkennen oder Wollen (Lieben) Gottes besteht. Thomas sagt, sie bestehe im Erkennen, weil das Erkennen unmittelbar mit Gott verbinde, Scotus sagt hingegen, sie bestehe im Wollen, weil das Wollen unmittelbarer mit dem letzten Endziele verbinde als das Erkennen u. s. w. Auf das Weitere näher einzugehen ist hier nicht der Platz. Es sei nur darauf hingewiesen, daß auch hier Scotus hervorhebt, das Wollen sei nicht wegen des Erkennens, sondern umgekehrt das Erkennen wegen des Wollens: Quaero igitur tunc, an secundum rectam rationem voluntas vult illud suum velle propter intelligere vel propter velle? . . Igitur velle est propter velle et non propter intelligere; igitur velle habet magis rationem voliti quam intelligere, et per consequens recta ratione plus debet velle suum velle quam suum intelligere[1]). Es kann sich hier höchstens darum

[1]) Ebenso Ox. l. 4, dist. 49, qu. 4, n. 4; tom. 21, 97 b.

handeln, ob das Wollen motiviert sein muß, oder allenfalls darum, ob der Wille den Vorrang vor dem Erkennen hat; doch davon wird erst später die Rede sein.

Siebeck (a. a. O. Band 112 (1898), S. 182) schreibt auch über die Willenslehre des Scotus: „Hinsichtlich der Änderung seiner Richtung ist der Wille demnach abhängig von der Änderung der Motive. Das Vergleichen der Objekte oder Motive liegt dabei schon im Wesen des Willens selbst und kann somit ohne die Inanspruchnahme der analysierenden und kombinierenden Tätigkeit des Intellektes erfolgen." Dafür zitiert er Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2 (muß heißen qu. 1), n. 6; tom. 12, 337 a: Voluntas est vis collativa sicut intellectus. Siebeck scheint indes doch zu irren, wenn er meint, daß nach Scotus der Wille Vergleichungen anstellen kann, ohne der vorleuchtenden Tätigkeit des Intellektes zu bedürfen. Um diese Behauptung zu erhärten, wollen wir näher auf die zitierte Stelle und auf einige andere ähnlich lautende eingehen. An all diesen Stellen ist nicht die Rede davon, daß der Wille vom Intellekt beim Vergleichen der Objekte oder Motive unabhängig wäre. Darüber handelt Scotus gar nicht. Er will nur ausdrücken, daß, wie der Verstand die erkannten Objekte miteinander in Beziehung bringen kann, so auch der Wille die gewollten Objekte. Auch der Wille kann zwischen dem Gewollten eine Relation, Komplexion, oder, wie Scotus auch sagt, eine Kollation herstellen; insofern kann der Wille, ähnlich wie der Verstand, konferieren, komparieren und ist eine kollative Potenz, jedoch nur unter Voraussetzung der entsprechenden Verstandestätigkeit. Dies ergibt sich aus der Betrachtung der einzelnen Stellen.

Nehmen wir zuerst die von Siebeck angeführte Stelle. In der genannten Quästion (tom. 12, 333 ff.) erörtert Scotus die Frage, ob der böse Engel die Gleichheit mit Gott anstreben konnte, ob also der Teufel dadurch sündigte, daß er Gott gleich sein wollte. Thomas (S. th. 1, qu. 63, art. 3) gibt zu, daß der (böse) Engel zwar eine ihm gleichsam rechtlich gebührende Ähnlichkeit mit Gott anstrebte, aber nicht die volle Gleichheit (aequiparantia) mit Gott; der (böse) Engel erkannte nämlich, daß es für ihn unmöglich, ein Widerspruch sei, Gott vollständig

gleich zu sein; das sich Widersprechende hat aber kein wahres Sein, daher kann es auch nicht Objekt des Wollens sein, und der (böse) Engel konnte nicht die förmliche Gleichheit mit Gott anstreben (vgl. Scotus a. a. O. 333 f.). Diesen Grund läßt nun Scotus nicht gelten (n. 5 u. 6, 336 f.). Er unterscheidet zwischen einem doppelten Erkennen und doppelten Wollen, nämlich zwischen dem absoluten und dem komparativen. Das absolute Erkennen geht auf irgend ein Erkenntnisobjekt für sich allein, das komparative stellt Beziehungen her zwischen allen beliebigen Erkenntnisobjekten, mögliche und unmögliche. So gibt es auch ein absolutes Wollen, das einfachhin irgend ein einfaches Objekt anstrebt, und ein komparatives Wollen, welches jedes beliebige Begehrungsobjekt mit jedem andern vergleichen kann, selbst wenn in dieser Vergleichung oder Beziehung ein Widerspruch enthalten ist: Aliqua est comparativa (volitio), et ita potest comparare quodcumque volibile simplex ad quodcumque, licet in illa comparatione includatur contradictio. Was Scotus damit meint, ersehen wir deutlicher aus der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar (Rep. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 6; tom. 22, 616 a), wo er denselben Einwand bespricht und ebenfalls sagt: Voluntas est vis collativa sicut intellectus. Er schreibt hier: Wenn der Intellekt (des Engels) die höchste Seligkeit, d. h. Gott, ins Auge faßt (apprehendit), so begeht er noch keinen Fehler (non errat); ebenso begeht er noch keinen Fehler, wenn er seine (des Engels) Wesenheit und Natur ins Auge faßt. Wenn aber der Intellekt eine Komplexion bildet, indem er die höchste Seligkeit, die doch nur Gott zukommen kann, der Natur des Engels zuspricht, so stellt er eine Verbindung her, die in sich unmöglich ist, und damit begeht er einen Fehler. Auf gleiche Weise macht auch der Wille keinen Fehler, wenn er die höchste Seligkeit liebt; ebensowenig, wenn er sich selbst liebt; denn auch er ist etwas Gutes. Dann kann aber auch der Wille des Engels dieses letztere Gut (d. h. sich selbst, die Natur des Engels) in Verbindung bringen (conferre) mit jenem Gute (mit der höchsten Seligkeit), kann also die höchste Seligkeit lieben und wollen für sich selbst, den Engel, und hiemit begeht er einen Fehler und sündigt. Wenn man aber sagt: der nicht fehlende Intellekt zeigt dem

Willen etwas Gutes, so sage ich: das ist wahr, denn der Intellekt zeigt dem Willen schon jene Komplexion, indem er die höchste Seligkeit mit dem Wesen des Engels vereinigt; aber die Teile dieses Komplexes zeigt er dem Willen als dieses und jenes Gut, und darin fehlt er nicht. Hierauf begehrt dann der Wille dieses Gut für jenes Gut, dem es doch nicht zukommen kann. — Wir sehen, daß Scotus hier in keiner Weise einer Unabhängigkeit des Willens vom Intellekte das Wort redet. Er sagt nur, daß, wie der Verstand in seiner Weise Beziehungen zwischen Erkenntnisobjekten herstellen kann, so auch der Wille in seiner Weise zwischen Objekten des Wollens; er hebt hervor, daß beide Seelenkräfte Objekte miteinander verbinden können, die an sich inkompatibel sind, also unmögliche Objekte auf ihrem Gebiete schaffen können. Insofern ist auch der Wille eine vis collativa wie der Verstand. Daß aber der Verstand dem Willen voranleuchten und ihm die Objekte des Wollens zeigen und anbieten muß, erklärt Scotus auch hier ausdrücklich: „Cum dicitur: intellectus non errans ostendit bonum voluntati, dico, quod verum est, quia intellectus iam ostendit voluntati illud complexum, uniendo summam beatitudinem essentiae Angeli, sed partes huius complexi ostendit ut hoc bonum et illud, et ibi non errat, et tunc voluntas appetit hoc bonum illi bono, cui non potest competere.“ Der Wille approbiert also nur eine vom Verstande bereits geschaffene Kombination, schafft aus sich selbst allein ohne den Verstand keine Komplexion, er hebt nur das vom Verstand Geschaffene in seine eigene Machtsphäre, und dadurch stellt er allerdings eine Beziehung her, welche der Verstand nicht zustande bringen kann, nämlich eine Willensbeziehung. — Auf diese Beziehungen werden wir später zurückkommen bei Beantwortung eines andern von Siebeck erhobenen Einwandes.

Ähnlich verhält es sich mit den andern diesbezüglichen von Siebeck nicht zitierten Stellen. Ox. l. 1, dist. 45, n. 4; tom. 10, 758a schreibt Scotus: Certum est, quod voluntas est talis potentia collativa et comparativa ita bene sicut potentia intellectiva, et ideo certum est, quod utraque istarum potentiarum potest obiectum suum comparare et in obiecto suo causare relationem. Auch hier sagt Scotus nur, daß der Wille die Objekte

des Wollens miteinander in Beziehung bringen und so eine Relation herstellen kann, wie der Verstand zwischen den Erkenntnisobjekten, und daß der Wille insofern eine kollative und komparative Potenz ist wie der Verstand. Dies gilt auch von Gott, wie im vorhergehenden No. 4, p. 757 erörtert wird. Das Nähere gehört nicht hieher. Nur sei bemerkt, daß Scotus auch an dieser Stelle betont, daß dasjenige auf keine Weise gewollt sein kann, was nicht vorher erkannt wurde, und daß dies auch vom göttlichen Wollen gilt: „Nullo modo esset volitum nisi quia prius fuit intellectum." — An einer andern Stelle, nämlich Ox. l. 3, dist. 33, n. 9; tom. 15, 446 b, nennt Scotus den Willen kollativ im eigentlichen Sinne, weil er als rationelles Begehren die Mittel auf einen vernunftgemäßen Zweck beziehen kann, während das sinnliche Begehren als irrational dieses nicht vermag: Magis etiam potest voluntas referre ad finem consonum rationi rectae quam appetitus sensitivus, quia voluntas est proprie appetitus rationalis et ita proprie collativa ad finem, quem ratio ostendit . . proprie enim conferre non conceditur appetitui sensitivo vel cuicumque sensui sicut voluntati et intellectui. Auch hier sagt Scotus wiederum, daß die Vernunft dem Willen das Ziel zeigt und daß das Ziel der Vernunft entsprechen muß. — Ebenso spricht Scotus in Quodlib. qu. 17, n. 3—4; tom. 26, 205 von Relationen (comparatio, comparare), die der Wille verursacht, indem er das Gewollte auf den Zweck bezieht.

Aus dem Gesagten ergibt sich wohl zur Genüge, daß Scotus nicht in dem Sinne dem Willen eine analysierende, vergleichende und kombinierende Fähigkeit zuschreibt, wie sie dem Verstande zukommt.

Ebenso erhellt aus der gesamten seitherigen Betrachtung, daß Otto Baumgarten-Crusius (De theologia Scoti, Jena 1826, p. 13 Nota) die Lehre des Scotus vollständig ungenügend und zum guten Teil ganz falsch wiedergibt, wenn er schreibt, daß nach Scotus der Verstand in jeder Hinsicht vom Willen bewegt werde (intellectum undique moveri a voluntate).

II. Thesis.

Scotus lehrt nicht, daß auf praktischem Gebiete der Wille eine Entscheidung treffen könne über die Güte oder Schlechtigkeit, Erlaubtheit oder Unerlaubtheit, Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung. Er lehrt vielmehr klar das Gegenteil.

1. Auch auf praktischem Gebiete gilt im allgemeinen das oben betreffs der theoretischen Wahrheiten Gesagte.

Auch hier muß die Erkenntnis dem Wollen vorhergehen (Ox. Prol. qu. 4, n. 14; tom. 8, 234): Dico, quod praxim necessario naturaliter praecedit aliqua cognitio. Wie die theoretischen Prinzipien aus sich selbst bekannt sind, sobald man nur ihre Termini oder Begriffe anschaut, so leuchten auch die praktischen Prinzipien (z. B. das oberste praktische Prinzip (Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, n. 10; tom. 20, 426 b), daß man Gott lieben müsse) gleichsam von selbst ein; auch sie bilden ein genügendes Motiv zur Zustimmung und zwar zur naturnotwendigen Zustimmung; der Wille, dessen Akt ja erst später erfolgt, kann diese Zustimmung nicht verhindern (Ox. l. 2, dist. 7, n. 27; tom. 12, 407 b): Sicut principia speculabilia sunt vera ex terminis, ita et principia operabilia, et per consequens intellectus, qui potest concipere quidditates terminorum primi principii practici et illos componere, habet sufficiens motivum et per modum naturae movens ad assentiendum illi principio; ergo per voluntatem, cuius actus est posterior, non potest impediri. Ebenso heißt es bei Scotus in der Parallelstelle im kleinen Sentenzenkommentar (Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 28; tom. 22, 637 a), daß der Intellekt nicht so sehr verblendet werden kann, daß er irrt betreffs der ersten praktischen Prinzipien, weil diese bekannt sind, sobald die Begriffe bekannt sind; ebenso müsse der Intellekt notwendig denjenigen Konklusionen zustimmen, die, wie er sieht, notwendig und evident aus diesen Prinzipien sich ergeben, so daß er hieran nicht zweifeln kann: Non potest esse intellectus ita excaecatus, quod erret circa prima principia practica, quia ipsa sunt

nota notis terminis; igitur evidens est unio terminorum notis terminis; igitur non potest esse intellectus hominis ita excaecatus, quin visa habitudine evidenti ad conclusionem, quae potest demonstrative sequi, sibi assentiat. Nam quaecumque possunt deduci demonstrative, ita evidenter videntur visis principiis clarere, quod non potest intellectus dubitare. Auf gleiche Weise hebt der Doctor subtilis in Ox. l. 3, dist. 36, n. 12; tom. 15, 630 f. hervor, daß, wie auf theoretischem Gebiete, so auch auf praktischem der Verstand notwendig den ersten Prinzipien und den auf syllogistische Weise daraus abgeleiteten Folgerungen zustimmen müsse; es sei unmöglich, daß der Wille den Verstand hierin irreführe; auf keine Weise könne der Verstand so verblendet werden, daß er irrt.

Jedoch ist nach Scotus wohl zu unterscheiden zwischen notwendigen und kontingenten praktischen Wahrheiten. Die notwendigen ergeben sich aus der Natur der Sache selbst, aus dem Naturgesetze, hängen von keinem Willen, weder dem göttlichen noch dem menschlichen, ab, so wenig wie die theoretischen Wahrheiten (Ox. Prolog. qu. 4, n. 13; tom. 8, 230 a): Veritas principii practici necessarii non dependet a voluntate magis quam speculativi, nec conclusiones necessario illatae ex tali principio. In No. 15, pag. 235 a hingegen spricht Scotus von kontingenten praktischen Wahrheiten, welche von einem Willen ausgehen. Es sind damit speziell die positiven göttlichen Gesetze gemeint, die nicht streng naturrechtlich sind, z. B. die Speisegesetze der Israeliten. Hier bestimmt der Wille, nicht zunächst der Verstand, was erlaubt oder unerlaubt ist. Auf praktischem Gebiete kommt es also vor, daß das Wissen um eine Wahrheit (oder besser gesagt: eines Gesetzes) wesentlich auch vom Willen, nämlich vom Willen des Gesetzgebers, abhängt, was hingegen bei theoretischen Wahrheiten nicht der Fall sein kann. Wenn deshalb Scotus schreibt, daß das Wissen, wenigstens das spekulative, nicht wesentlich vom Willen abhängt, sondern dem Willen vorangeht (Ox. l. 3, d. 24, n. 10; tom. 15, 42 a), so gibt er noch nicht zu, daß alle praktischen Wahrheiten vom Willen abhängen. Er will nur darauf hinweisen, daß, während auf theoretischem Gebiete nur der Verstand, nicht

der Wille, bestimmt, was wahr oder falsch ist, auf praktischem Gebiete bei rein positiven, nicht naturrechtlichen, Gesetzen auch der Wille in Frage kommt, oder daß der Wille Handlungen, die an sich indifferent sind, gebietet oder verbietet und somit erlaubt oder unerlaubt macht. (Vgl. das gegen das Ende unsrer Abhandlung über das Wollen Gottes Gesagte.) Keineswegs will Scotus lehren, der Wille könne bewirken, daß dasjenige, was an sich schon bös und unrecht ist, durch den Willen für gut oder recht erklärt werden kann. Dies ergibt sich schon aus dem Umstande, daß er wiederholt ausdrücklich bemerkt, der Wille könne den Verstand nicht in die Irre führen betreffs der Erkenntnis der obersten praktischen Prinzipien und der daraus abgeleiteten Folgerungen; es erhellt auch besonders aus dem Nachstehenden.

2. Die moralische Güte einer Handlung verlangt notwendig richtige Erkenntnis.

Diese Wahrheit trägt Scotus an sehr vielen Stellen vor, z. B. Ox. l. 1, dist. 17, qu. 2, n. 12 ff.; tom. 10, 67 ff.: Die sittliche Güte verlangt die Integrität aller Bedingungen sowohl des Aktes (Objektes) als auch der Umstände, hauptsächlich aber, daß die Bedingungen dem Akte einfachhin so zukommen, wie es die richtige Erkenntnis diktiert (recta ratio dictat). Deshalb ist zur Güte eines sittlichen Aktes notwendig, daß ihm das Diktamen der richtigen Erkenntnis vorhergeht. Diesem richtigen Diktamen muß der Akt konform sein wie das Gemessene dem Maß. No. 14, pag. 68 a lesen wir: Einem Akte sittliche Güte zusprechen bedeutet ebensoviel, als ihm die Übereinstimmung mit der richtigen Erkenntnis zusprechen, und diese Eigenschaft gibt ihm die Tugend der Klugheit (prudentia). Diese Tugend der Klugheit bestimmt Scotus (Ox. l. 3, dist. 33, n. 5; tom. 15, 442 a) als intellektiven Habitus zum richtig Urteilen, der aus häufig gesetzten Erkenntnisakten gewonnen wurde. Wie er (l. c. n. 19, pag. 455) weiterhin sagt, ist diese Klugheit gewissermaßen die Regel der andern Tugenden, weil sie denselben vorhergeht. Es handelt absolut niemand lasterhaft oder tugendhaft, wenn er nicht mit Überlegung handelt (n. 23, pag. 457 b): Absolute nullus vitiose vel virtuose agit, nisi agat ex deliberatione. An sich ist zum gut Handeln und gut Wählen freilich noch nicht der Habitus

oder die Gewohnheit im richtig Urteilen erforderlich, es genügt ein einfacher erstmaliger Erkenntnisakt. Vorhergehende Erkenntnis und Überlegung darf aber nie gänzlich fehlen; auch der Tugendhafte, dem das gut Handeln zur zweiten Natur geworden ist, handelt nicht ganz ohne Überlegung, wenn er auch noch so rasch oder plötzlich handelt. — Noch an gar vielen andern Orten legt Scotus dar, daß ohne richtige Erkenntnis keine gute Wahl möglich ist, und daß die ratio recta dictat, was zu tun oder zu lassen sei, oder daß die Tugend der richtigen Erkenntnis (rectae rationi) konform sein müsse. Der Kürze halber gebe ich nur Band und Seite einiger Stellen an, z. B. 5, 153 f.; 15, 605, 650, 654 f., 675. Noch sei kurz bemerkt, daß Scotus dabei sich auf Aristoteles (Ethica Nicomach. lib. 6, capp. 1, 5, 13 etc. 1138 b, 1140 a, 1140 b, 1144 b etc.) stützt, den er auch sehr häufig ausdrücklich zitiert. Ob Scotus die Lehre des Aristoteles hiebei richtig auffaßt und wiedergibt, ist in unsrer Abhandlung nicht zu untersuchen.

Über den scotistischen Tugendbegriff, über die Beziehung des Verstandes und Willens zu diesem Begriffe findet sich bei Siebeck (a. a. O. 95, 250) manches weniger Genaue [1]). Siebeck schreibt: „Bei so entschiedener Unterordnung des Intellekts unter den Willen konnte Duns Scotus auch die von Aristoteles her überlieferte Ansicht vom Wesen der Tugend nicht mehr anerkennen. Er sucht ihren Grund in erster Linie nicht mehr in der Einsicht und dem Verhältnis zum Begehren, sondern in der normalen Beschaffenheit des gewohnheitsmäßigen (vernünftigen) Wollens. Die Tugend ist ihm ein habitus, aber ein solcher, welcher sich auf die Art und Weise der Entschließung bezieht; Wählen aber ist Sache des Willens. Gegenüber der thomistischen Definition der Tugend (als habitus electivus secundum rationem rectam) führt er aus, daß Mäßigung und Lenkung der sinnlichen Triebe durch vernünftige Einsicht bereits eine normale Richtung und Betätigung des Willens voraussetze, weil der sinnliche Trieb nicht von sich selbst aus sich auf andre (nämlich normale) Objekte zu richten vermöge. Die Tugend sei daher vielmehr auf-

[1]) Vgl. auch M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1900, p. 319 n. c.

zufassen als die zur Gewöhnung und Fertigkeit gewordene richtige Neigung in der höheren (intellektiven) Art des Begehrens, die erst in zweiter Linie durch ihre Einwirkung auf die Sinnlichkeit auch in dieser normale Habitus begründe." Siebeck zitiert Ox. III, 23, 1, 9 u. Opp. XI, 1, 544 f. Betreffs der ersten Stelle liegt wohl ein Druckfehler vor; denn in der 23. Distinktion handelt Scotus nur vom Assens zum übernatürlichen Glauben, nicht vom Begriff der Tugend; es kann nur die 33. Distinktion gemeint sein. An der zweiten Stelle (Opp. XI, 1, 544 f. der ersten Waddingschen Ausgabe) findet sich Rep. l. 3, dist. 33. Diese Distinktion in Rep. ist indes nicht das Werk des Scotus selbst, sondern später von einem unbekannten Scotisten aus dem echten Opus Oxoniense zusammengetragen worden [1]). Übrigens stimmt diese unechte Distinktion in Rep. wesentlich mit der echten Parallelstelle in Ox. l. 3, dist. 33 überein. Betrachten wir nun diese echte Stelle, also Ox. l. 3, dist. 33, qu. un.: tom. 15, 438 ff. Scotus stellt hier die Frage, ob die sittlichen Tugenden ihren Sitz im Willen als ihrem Subjekte haben. In n. 2. bejaht er diese Frage mit der Begründung: „Die Tugend ist gemäß ihrer Definition bei Aristoteles [2]) ein habitus electivus, Wählen aber ist ein Akt des Willens oder der Vernunft, es ist nämlich ein Begehren mit Wahl oder Freiheit (est enim appetitus consiliativus) [3]); dies aber gehört zum Willen, welcher wirkt unter Voraussetzung der Vernunfterkenntnis (praesupposita cognitione rationis): ein Habitus aber gehört zu jener Potenz, mit welcher seine Tätigkeit als solche per se geschieht: also kommt der sittliche Habitus per se dem Willen zu oder hat seinen Sitz im Willen." Wie wir sehen, handelt hier Scotus gar nicht davon, ob die Tugend der Einsicht oder dem Willen zukommt in dem Sinne, wie Siebeck meint; er lehrt nur, daß die Tugend ihren Sitz im Willen hat, daß sie insofern ein habitus electivus ist, jedoch so, daß dabei stets Vernunfterkenntnis mitwirkt. Wir haben hier genau die Definition der Tugend, welche Siebeck als aristotelisch

[1]) Vgl. die Zensur Waddings in tom. 22, p. 2 s.

[2]) Vgl. Ethica Nicomach. l. 2, c. 6; 1106 b, 36.

[3]) Scotus zitiert zwar „6 Ethic."; er hat aber jedenfalls l. 3, c. 2, 1111 b, 6 im Auge, wo Aristoteles schreibt: *ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται.*

und thomistisch bezeichnet: Thomas nennt die Tugend im Anschluß an Aristoteles einen habitus electivus secundum rationem rectam (S. th. p. 3, qu. 85, art. 1), und Scotus nennt sie ebenfalls mit ausdrücklicher Zitation des Aristoteles einen habitus electivus praesupposita cognitione rationis. Ja, anderswo (nämlich Ox. lib. 3, dist. 36, n. 16; tom. 15, 649 b) definiert er die Tugend genau mit den nämlichen Worten wie Thomas: „In definitione virtutis cadit, quod sit habitus electivus secundum rectam rationem.“ Noch an manchen andern Stellen gebraucht er ähnliche Ausdrücke, z. B. Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, n. 10; tom. 20, 426 b: „Virtus moralis vel habitus inclinans concorditer conclusioni practici syllogismi.“ Die Tugend ist also ein Habitus, der den Willen geneigt macht entsprechend den Folgerungen des praktischen Erkennens. In der Collat. 3, n. 6; tom. 5, 153 b lesen wir: Electio virtuosa in voluntate includit ad rationem respectum et ad actum prudentiae; omnis enim operatio virtuosa est dictata a recta ratione, sicut patet ex definitione virtutis. Ähnlich in der 6. Kollation n. 10; tom. 5, 163 f. Es wird hier hinzugefügt, daß Akte der Mäßigkeit oder Gerechtigkeit, die an sich einen tugendhaften Habitus begründen würden, sofern sie der Regel der Vernunft gemäß wären, diesen Habitus nicht erzeugen können und somit nicht tugendhaft werden, wenn sie nicht dieser Regel konform sind, sondern aus andern Motiven, etwa aus Furcht, gesetzt werden, mögen sie an sich auch noch so intensiv sein und an sich einen Habitus bilden; dieser Habitus ist keine Tugend: Nam ex hoc dicitur virtuosus actus, quia est conformis suae regulae, quae est prudentia, scil. intellectui; quantumcumque enim aliquis eliciat actus temperantiae aut fortitudinis, qui secundum regulam rectae rationis nati essent generare habitum virtutis, si non sint conformes suae regulae, sed eliciantur ex timore aut ex alia causa non virtuosa, nunquam generabunt temperantiam aut fortitudinem nec dicuntur actus virtuosi; quamvis enim ex illis actibus naturaliter derelinquatur quaedam qualitas absoluta, non tamen dicetur virtus, quia non est conformis suae regulae, scil. rectae rationi, scil. habitui prudentiae; et virtus moralis formaliter dicit respectum ad regulam suam scil. rectam rationem, ut patet ex definitione virtutis. —

Doch kehren wir zurück zu unsrer von Siebeck angeführten Stelle. Hier kann nur zugestanden werden, daß nach Scotus die Tugend ihrem eigentlichen Wesen nach dem Willen zukommt, weil sie ihrem Begriffe gemäß ein Wählen oder Wollen einschließt; ebenso muß eingeräumt werden, daß sie somit in erster Linie nicht ein intellektiver Habitus ist, nicht in der Einsicht beruht. Nicht aber hat die Tugend, wie Siebeck meint, in der normalen Beschaffenheit des gewohnheitsmäßigen Wollens ihren eigentlichen Grund. Nur so viel trifft zu, daß nach Scotus der Habitus der sittlichen Tugend durch öfters gesetzte tugendhafte vernunftgemäße Willensakte erlangt wird, und daß infolgedessen der Tugendhafte vor jedem einzelnen Akte weniger mehr zu überlegen braucht, weil er sich durch das häufige tugendhafte Handeln eine Fertigkeit und Gewohnheit angeeignet hat (vgl. unsre Quästion, n. 12, p. 447 b). Das gewohnheitsmäßige Wollen bringt der Habitus, die Übung mit sich, nicht die ebenfalls zum Tugendbegriffe gehörige electio oder Wahlfreiheit. – Wenn Scotus (n. 9) ausführt, daß Mäßigung und Lenkung der sinnlichen Triebe durch vernünftige Einsicht bereits eine normale Richtung und Betätigung des Willens voraussetze, so tut er dies nicht, wie Siebeck schreibt, im Gegensatze zur thomistischen Definition der Tugend als habitus electivus secundum rationem rectam, sondern aus einem ganz andern Grunde. Scotus schreibt dies im Gegensatze zu den Worten des Thomas[1]), daß die sittlichen Tugenden ihren Sitz nicht im Willen, sondern im niedern oder sinnlichen Begehrungsvermögen haben. Dem gegenüber setzt nun Scotus auseinander, die sittlichen Tugenden können nicht im sinnlichen Begehrungsvermögen ihren Sitz haben, da die Mäßigung und Beherrschung der sinnlichen Triebe verlangt, daß diese Tugenden dem Willen zukommen, weil gerade der Wille vermittelst dieser Tugenden jene Triebe am besten im Zaum halten kann u. s. w.

[1]) Vgl. Thomas Sentent. l. 3, dist. 33, qu. 2, art. 4, ad 4: In voluntate non potest esse virtus moralis etc. Vgl. jedoch S. th. 1, 2, qu. 50, art. 5, wo er erklärt: ergo voluntas est subiectum alicuius habitus.

3. Die Synderesis und das Gewissen haben ihren Sitz nicht im Willen, sondern im Intellekt.

Die Synderesis, mit der sich auch die übrigen Scholastiker beschäftigen, bestimmt Scotus als habitus primorum principiorum agibilium. Diesen habitus der obersten praktischen Prinzipien verlegt er im Gegensatz zu Heinrich von Gent[1]) nicht in den Willen, sondern in den Intellekt. Der Intellekt hat per se Kenntnis nicht bloß von den theoretischen Prinzipien, sondern auch von den praktischen; auch diese leuchten ein, sobald die Begriffe bekannt sind; sie sind die ersten an sich und entsprechen dem Naturgesetze. Deshalb kann auch das Subjekt dieser ersten praktischen Prinzipien, gerade so wie bei den theoretischen, nicht der Wille, sondern nur der Intellekt sein. (Rep. l. 2, dist. 39, qu. 2, n. 5 u. 4; tom. 23, 204 f.; ebenso l. c. Ox. n. 2 ff.; tom. 13, 410 ff.)

Das Gewissen (conscientia) verhält sich zur Synderesis wie die Konklusionen zu den obersten Prinzipien. Es hat deshalb ebenfalls seinen Sitz im Verstand, nicht im Willen. Wie der praktische Verstand den praktischen Prinzipien zustimmt, so stimmt er auch den praktischen Konklusionen zu, die, wie er sieht, daraus notwendig folgen. Deshalb ist jener Assens, wenn er wirklich ein demonstrativer ist oder auf notwendigen Gründen beruht, dazu bestimmt und geeignet, die Wahl zu regeln. Da nun das Diktamen des Gewissens der Wahl vorhergeht, so kann das Gewissen nicht im Willen seinen Sitz haben (l. c. Rep. n. 6, pag. 205 a). Deshalb sage ich, daß das Gewissen im Intellekt seinen Sitz hat. Wenn es aktuell ist, ist es ein aktuelles Diktamen; wenn es habituell ist, ein habituelles, und somit nimmt es teil am richtigen Wissen. Deshalb gebe ich allgemein zu, daß, wer unter gleichen Verhältnissen ein größeres aktuelles Wissen hat, ein größeres Gewissen hat (habet maiorem conscientiam) l. c. n. 7, pag. 206 a; (ähnlich Ox. l. c. pag. 410 ff.).

4. „Die Bosheit im Willen kann im Intellekt keine Unwissenheit erzeugen."

Diesen Satz finden wir Collat. 4, n. 1; tom. 5, 154 a. Es

[1]) Quodlibeta, quodlib. 1, qu. 18 (Ascensii, 1518, fol. 18 a).

kann nicht einmal behauptet werden, daß dann, wenn im Willen tief eingewurzelte Bosheit sitzt, auch in der Vernunft ein irriges Diktamen vorhanden sein muß. Nicht die Bosheit, nicht der schlechte Wille, sondern Trugschlüsse sind die eigentliche Ursache, die den Irrtum bewirken, und zwar naturnotwendig, nicht frei, weil ja der Intellekt naturnotwendig wirkt (n. 2, 154 b): Dictamen erroneum causatur in intellectu per paralogismum; nam per paralogismum sufficienter et necessario per modum naturae causatur error in ratione; ergo nullus error causatur in intellectu a voluntate mala.

Aus diesem Grunde kann auch Bosheit und Verstocktheit des Willens nicht an sich oder direkt den Verstand verblenden, sondern nur indirekt.

Scotus schreibt nämlich (Ox. l. 3, dist. 36, n. 12 ff.; tom. 15, 630 f.): Die schlechte Wahl kann den Verstand nicht so verblenden, daß er irrt betreffs dessen, was zu tun ist (circa agibilia). Dies beweise ich folgendermaßen: Die Termini sind die totale Ursache der Erkenntnis des ersten Prinzipes, wie auf spekulativem Gebiete, so auch auf praktischem, und die syllogistische Form ist evident einem jeden Intellekte. Dies ergibt sich aus der Definition des vollkommenen Syllogismus. Wenn deshalb die Termini richtig aufgefaßt und verbunden sind und die syllogistische Ableitung richtig stattgefunden hat, so muß der Intellekt notwendig den daraus sich ergebenden Konklusionen beistimmen. Es ist deshalb unmöglich, daß der Wille den Verstand bei Betrachtung der Prinzipien in die Irre führe oder daß eine derartige syllogistische Deduktion irre betreffs der so gewonnenen Konklusionen und noch viel weniger betreffs der Prinzipien selbst. Auf keine Weise wird also der Verstand so verblendet, daß er irrt. Der Wille verblendet den Verstand nur dadurch, daß er ihn von der Betrachtung des Rechten abführt. Ein solches Abziehen ist aber noch kein eigentliches Verblenden.

Die Art und Weise, wie der Wille den Verstand verblendet, gibt Scotus im folgenden (n. 14, 640 f.) noch näher an: Die Verblendung kann auf zweifache Weise geschehen, nämlich privative und positive: Privative, falls der Wille den Verstand von der Betrachtung des Richtigen abzieht. Wenn nämlich der

Wille das Gegenteil von dem wählt, was die richtige Einsicht diktiert, so erlaubt er dem Verstande nicht, lange bei dem richtigen Diktamen stehen zu bleiben, sondern wendet ihn davon ab und wendet ihn hin zur Betrachtung der Gründe fürs Gegenteil, sofern es dafür sophistische oder probable Gründe gibt. Wenigstens wendet er ihn hin zur Betrachtung von etwas anderem, das hierauf Bezug hat, damit das aktuelle Mißfallen und die Gewissensbisse, die sich aus der Wahl des Gegenteils von dem ergeben, was das Gewissen diktiert, nicht lange währen. Positive aber findet die Verblendung durch den Willen folgendermaßen statt: Wenn der Wille in richtiger Wahl sein Ziel (die himmlische Glückseligkeit) erwählt hat, so befiehlt er dem Verstande, dasjenige zu betrachten, was notwendig ist, um dieses Ziel zu erreichen; wenn dann der Verstand die Mittel aufsucht, die für jenes richtige Endziel bestimmt sind, so erzeugt er dadurch in sich (nach und nach) den Habitus der Klugheit. . . . Wählt der Wille aber das schlechte Endziel (nämlich die irdische Lust), so befiehlt er dem Verstande, die Mittel ausfindig zu machen, um das Lustvolle zu erlangen, hingegen das entgegengesetzte Unlust Erregende zu verscheuchen. Und wie infolge des Befehles des Willens, der gut wählt, im Verstande, welcher gut diktiert, betreffs der zur Erreichung des guten Endzieles notwendigen Mittel ein Habitus erzeugt wird, nämlich die Klugheit, so entsteht andrerseits bei schlecht wählendem Willen im Verstande ein erworbener Habitus aus dem Diktamen, welches sich auf die zum schlechten Endziele führenden Mittel bezieht. Dieser letztere Habitus kann Unklugheit oder Torheit genannt werden, welcher dem Habitus der Klugheit nicht nur privative, sondern auch positive und contrarie gegenübersteht. Wie nämlich der Kluge einen Habitus besitzt, wodurch er richtig die zum guten Ziele führenden Mittel wählt, so hat der Unkluge oder Tor einen Habitus, womit er schnell und leicht dasjenige wählt, was zu dem vom schlechten Willen sich vorgesetzten Ziele führt. Ein solcher Habitus wird erzeugt infolge des Befehles des Willens, der eine schlechte Wahl traf. Insofern ist es also wahr, daß der böse Wille verblendet, nicht aber so, als ob er den Verstand irre macht bezüglich irgend welcher Begriffsverbindungen

(complexa), sondern nur dadurch, daß er bewirkt, daß der Verstand den Habitus erhält zur Betrachtung der Mittel, die zum bösen Ziele dienlich sind. Und dieser ganze Habitus ist der Irrtum betreffs dessen, was zu tun ist (error in agibilibus), obgleich es nicht ein eigentlich täuschender Irrtum ist hinsichtlich der theoretischen Erwägung und Betrachtung (licet non sit error deceptivus quantum ad considerationem sive speculationem).

Hiemit ist ausdrücklich hervorgehoben, daß auch auf praktischem Gebiete der Wille den Verstand nicht direkt beeinflussen kann. Er vermag dies nur indirekt, indem der Wille den Verstand von der Betrachtung bestimmter Objekte abzieht und zur Erwägung andrer hinlenkt und anhält, und indem dadurch im Verstande ein guter oder böser Habitus entsteht zur Aufsuchung guter oder böser Mittel. Der böse Wille und die Verstocktheit des Herzens kann aber an sich dem Verstande nie die Fähigkeit rauben, darüber zu entscheiden, was gut oder böse ist. — Scotus geht hier so weit, daß er nicht einmal den Verdammten in der Hölle die Fähigkeit abspricht, den Satz als falsch anzuerkennen: Gott ist zu hassen: denn sonst könnten diese Unglücklichen keine Gewissensbisse haben (l. c. n. 13, tom. 15, 631 b): „Damnati non acquiescunt huic tamquam vero, Deum esse odiendum, quia tunc non esset verum illud Isaiae ultimo (66, 24): Vermis eorum non morietur.“ Der „Indeterminist“ und „Voluntarist“ Scotus räumt hier dem Verstande mehr ein, als der „Determinist“ und „Intellektualist“ Thomas. Scotus verwirft [1]) ausdrücklich die Lehre des Thomas (S. th. 1, 2, qu. 58, art. 5), daß die intellektuelle Tugend, die Prudentia, nicht ohne sittliche Tugend sein könne; ebenso die gleichlautende des Heinrich von Gent (Quodlib. 5, qu. 17; Ascensii 1518, fol. 189 b).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es nicht zutreffend ist, wenn Siebeck (a. a. O. 95, 248) die Lehre des Scotus bezüglich des Einflusses des bösen Willens auf den Verstand kurz in die Worte zusammenfaßt: „Ein sündhafter Wille bedingt auch eine Verblendung des Intellektes.“

5. Unsere seitherigen Betrachtungen, namentlich diejenigen über den praktischen Verstand, über das Gewissen und die sitt-

[1]) L. c. n. 15 u. 18 ff.; tom. 15, 648 f., 654 f.

lichen Tugenden, zeigen wohl unzweifelhaft, daß nach Scotus der Verstand dem Willen voranleuchtet und ihm die vollgenügende Anleitung zum richtigen Handeln gibt. Wir lesen jedoch als Lehre des Scotus bei Vacant: „Comme d'ailleurs la volonté ne trouve point une direction suffisante dans les jugements de l'intelligence, il faut qu'elle soit à elle-même la règle de ses déterminations." (Compte rendu du quatrième Congrès Scientifique International des catholiques tenu à Fribourg 1897, troisième section, p 642.) Ebenso meint Renan, daß nach Scotus der Wille der Führer zum Guten sei (Histoire littéraire de la France, tome 25 (1869), p. 460). Deshalb sei noch zur Darstellung der wirklichen Lehre des Scotus der Satz aufgestellt und in Kürze bewiesen:

Die Erkenntnis gibt dem Willen die genügende Leitung; ohne diese Leitung kann der Wille keine gehörige Wahl treffen.

Namentlich in Ox. prolog. qu. 4 ist sehr oft die Rede von dem praktischen Wissen, welches den Willen und die Praxis leitet. So lesen wir n. 6; tom. 8, 208 a: Allgemein gibt man zu, daß die praktische Kenntnis sich auf die Praxis bezieht wie das Direktive auf das Dirigierte, oder wie das Regulative auf das Regulierte. Nach n. 11, pag. 221 b heißt das praktische Erkennen praktisch, weil es direktiv ist, und heißt direktiv, weil es praktisch ist; beide Begriffe sind identisch. In n. 14 u. 15, p. 234 f. nennt Scotus wiederholt den Willen und die Praxis regulierbar und regulierungsbedürftig durch die Erkenntnis. Es wird (n. 16, 238 b) ausdrücklich hervorgehoben, daß der Wille ein Direktivum brauche und daß dies Sache des praktischen Wissens sei, weil dasselbe die nötige Kenntnis besitzt, um das Handeln zu leiten: Voluntas indiget directivo, et hic (actus) ad scientiam practicam pertinet, quia in ipso est speculatio, ut actionem dirigat. Diese Direktion geschieht namentlich durch die Kardinaltugend der Klugheit; diese Tugend ist die eigentliche Gabe des Rates. Die Klugheit oder Prudentia ist nämlich ein dem Rate dienlicher Habitus (habitus consiliativus), sie ist der Habitus, richtige praktische Urteile zu fällen, und solches Urteilen heißt Raten (Ox. l. 3, dist. 34, n. 20; tom. 15, 546 f.). Diese

Klugheit ist gewissermaßen die Regel aller andern Tugenden, da sie oder wenigstens ihr Akt der Natur nach dem Habitus und Akte aller andern Tugenden vorangeht (Ox. l. 3, dist. 33, n. 19; tom. 15, 455 a). Ohne diese Klugheit oder ohne eine im Verstande sitzende entsprechende Tugend ist der Wille nicht gut disponiert (Ox. l. 3, dist. 34, n. 19; tom. 15, 525). Wenn deshalb die Vernunft irrt, trifft auch der Wille keine gute Wahl, weil eben der Wille vermittelst der intellektiven Erkenntnis handelt (Ox. l. 2, dist. 43, qu. 2, n. 2; tom. 13, 493). Das Wählen ist nämlich ein Willensakt, welcher erfolgt auf ein vollständiges Erfassen, auf einen praktischen Syllogismus (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 1, n. 4; tom. 12, 335 b). Es kann zwar vorkommen, daß die Erkenntnis irrt und der Wille trotzdem eine richtige Entscheidung trifft, weil er eben frei ist und anders wollen kann als die Vernunft ihm anrät. Wenn nun der Mensch auf solche Weise öfters gegen sein irriges Gewissen handelt und so gegen seine Überzeugung das Richtige trifft, kann in ihm ein Habitus zum gut Handeln entstehen. Dieser Habitus kann aber nicht habitus electivus und nicht Tugend genannt werden, weil er nicht von der Vernunft reguliert ist, und weil kein richtiges Diktamen von seiten des Erkennens vorherging (Ox. l. 3, dist. 36, n. 1 u. 32, tom. 15, 598 a, 728 b). — Fast unzähligemal findet sich bei Scotus die Wendung: recta ratio dictat, daß dies oder jenes zu tun oder zu lassen sei, gut oder böse sei u. s. w. — Wie wenig Scotus geneigt ist, die Leitung unsrer Handlungen dem Verstande ab-, und dem Willen zuzusprechen, ergibt sich auch daraus, daß er den Ausdruck nicht billigen will, die Klugheit sei konform dem rechten Begehren. Besser werde gesagt, daß die Klugheit die rechte Praxis mit sich selbst, mit der Klugheit, in Übereinstimmung bringt oder konform macht. Die Klugheit muß ja eine solche Erkenntnis sein, daß sie, soweit es an ihr liegt, die Praxis sich selbst konformieren kann; ob nun die Praxis, die richtige Wahl, darauf wirklich erfolgt oder nicht, ist Nebensache (Ox. l. 3, dist. 36, n. 19; tom. 15, 654 b).

6. Vacant (a. a. O. p. 642) schreibt auch: „Ajoutons que dans la théorie scotiste ce sera la volonté qui, en dirigeant notre attention, groupera les éléments élaborés par l'intelligence, pour

y mettre l'ordre et l'unité. Il faut, en effet, qu'une faculté apporte l'unité aux éléments particuliers et dissociés, qui sont communs à l'imagination et à l'entendement. Cette unité leur sera donnée par la volonté qui les réunira par son libre choix.“ Gegen diese Behauptung sei bemerkt:

Nicht zunächst der freie Wille, sondern der Verstand ist es, welcher in die vom Erkenntnisvermögen dargebotenen Objekte Ordnung und Einheit bringt.

Vacant belegt seine Worte mit keinem einzigen Zitat aus Scotus. Er scheint diejenigen Stellen im Auge gehabt zu haben, an welchen Scotus erörtert, daß Gott die Ideen nach freier Wahl verbinden kann. Auf diese Stellen schon jetzt einzugehen, ist hier nicht der Platz. Dafür, daß nach Scotus der Wille, nicht aber der Verstand, Einheit und Ordnung in das Chaos der Vorstellungs- und Gedankenbilder bringt, läßt sich durchaus kein Beweis erbringen. Gewiß bemerkt unser Scholastiker oft, daß der Wille, weil er eben frei ist, von den Objekten nicht genötigt wird, frei wählen, alle beliebigen Objekte miteinander in Beziehung setzen kann, daß er somit beliebige Relationen, Komplexionen, Kollationen herzustellen vermag. Daß aber damit Ordnung und Einheit geschaffen wird, sagt er nicht. Wie wir früher gesehen haben, erklärt Scotus ausdrücklich, daß der Wille einen Fehler begeht, wenn er Güter miteinander in Verbindung bringt und anstrebt, die sich gegenseitig ausschließen. Ebenso spricht gegen Vacants Meinung all dasjenige, was wir seither über die Beziehung der Erkenntnis zum Willen vorgelegt haben; speziell spricht dagegen unsere vorige Abhandlung über den dirigierenden Einfluß des Verstandes auf das Wollen. Noch sei kurz folgendes bemerkt:

Scotus hebt wiederholt hervor, daß diejenigen Elemente nicht miteinander vereinigt werden können und deshalb inkompossibel, in einer Verbindung unmöglich sind, welche, wie der Intellekt erkennt, sich gegenseitig widersprechen (Ox. l. 3, dist. 13, qu. 4, n. 12; tom. 14, 465 a. — Cfr. Quodlib. qu. 19, n. 22; tom. 26, 292 a). Das Allgemeine oder Gemeinsame — das doch auch eine Einheit und Ordnung bezeichnet — ist nur Objekt des Verstandes oder folgt aus Erkenntnisakten (Ox. l. 4, dist. 49,

qu. 10, n. 3; tom. 21, 319): Universale non est nisi obiectum intellectus vel consequens actum intellectus. Ebenso Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, n. 7; tom. 12, 48 a: Aliquid est universale factum ab intellectu. Ausdrücklich wird zudem noch erklärt, daß die Abstraktion des Allgemeinen vom Besondern nicht durch den Willen geschieht (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 2, n. 7; tom. 8, 324 a): Voluntas non abstrahit universale a particulari vel singulari. — Ebenso bemerkt Scotus ausdrücklich, daß die Verbindung und Teilung zusammengesetzter Begriffe oder Komplexionen ein Akt des Verstandes ist, und daß diese Begriffsverbindung ein Zeichen der sachlichen Verbindung ist (Rep. l. 1, dist. 38, qu. 2, n. 5; tom. 20, 470): Dicendum est, quod notitia illa est alicuius complexionis . . . dico, quod in nobis compositio est actus intellectus, et est signum coniunctionis aliquorum in re. Similiter divisio est quidam actus intellectus divisivus, et est signum separationis aliquorum in re. — Daß wir die Dinge in bestimmter Ordnung erkennen, liegt schon in den Dingen selbst begründet (Quodl. qu. 7, n. 5; tom. 25, 287 a). Sehr oft ist die Rede von dem in gehöriger Ordnung wollenden Willen. Ein geordnetes Wollen liegt nicht vor, wenn ich zwar das eine will, aber nicht das andere, das notwendig mit dem ersteren in Beziehung steht (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 1, n. 7; tom. 12, 337 b): Ordinata voluntas non est volendo aliquid, et non volendo illud, quod necessario sequitur ad ipsum. Wenn ich in gehöriger Ordnung (ordinate) liebe, so hasse ich dasjenige, was dem geliebten Gegenstande schädlich ist, liebe aber hingegen dasjenige, was für denselben gut ist (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 4; tom. 12, 346 b). Wenn ich einen Endzweck will, so will ich hiemit auch dasjenige, was zum Endzwecke führt (Ox. l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 16; tom. 18, 38 b): Volitio entis ad finem includitur in volitione finis. — Die vier Kardinaltugenden sind nur die geordnete Liebe (amor ordinatus) Ox. l. 3, dist. 33, n. 4; tom. 15, 441.

III. Thesis.

Mausbach stellt als Lehre des Scotus den Satz auf: „Der menschliche Wille wird weder auf Erden durch die Idee der Glückseligkeit noch auch im Himmel durch die Anschauung Gottes determiniert: er ist vollkommen unabhängig von der Vernunft, greift umgekehrt mächtig in ihre Tätigkeit ein.“ (Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl. 11. Bd. (1899), 1705.) Auch Willmann schreibt, wie wir oben am Eingange unsrer Abhandlung bemerkt haben: „Die Hinterlage der Wahlfreiheit, der nezessitierende Zug zu Gott wird in Abrede gestellt.“ Ähnlich erörtert Karl Werner, daß Scotus keinen instinktiven Urzug der Seele zu Gott kenne, nicht auf den natürlichen Urwillen der intellektiven Seele zurückgehe, die Gott als das absolute Komplement ihres Seins und Lebens wollen muß (Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Duns Scotus, 1877, 52 ff.): „Von einem angebornen instinktiven Zuge der menschlichen Seele zu Gott als ihrem absoluten Objekte weiß Duns Scotus nichts“ (S. 52) [1]). Dagegen sei als These aufgestellt:

Auch nach Scotus kommt dem Willen oder dem menschlichen Begehrungsvermögen überhaupt ein instinktiver, nezessitierender Zug zum Guten und zur Seligkeit überhaupt, um so mehr zu Gott zu, und zwar schon auf Erden, um so mehr im Himmel.

Hier sind zunächst einige Vorbemerkungen zu machen:

a. Scotus spricht oft von beatitudo in universali und in particulari. Erstere ist ihm die Glückseligkeit, die Zufriedenheit, das Wohlbefinden überhaupt, ein Objekt oder auch ein Zustand, in welchem sich nur Gutes, nichts Mangelhaftes und Böses befindet (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 4; tom. 21, 330 b): est in ea omnis ratio boni et nulla ratio mali nec defectus boni. Letztere ist ihm jenes besondere oder konkrete Gut, welches der Intellekt unzweifelhaft als höchstes Gut, als Träger der Glückseligkeit schlechthin, ansieht (L. c. n. 5, 331 a). Für uns Christen be-

[1]) Vgl. M. de Wulf, l. c. p. 319 n. a, b.

steht dieselbe in der Anschauung und dem Genusse Gottes, in Gott selbst als dem unendlichen Gut (Ox. l. 4, dist. 43, qu. 2, n. 32; tom. 20, 58 b).

b. Weil die Glückseligkeit das Endziel ist, welches alle Menschen anstreben, nennt Scotus — wie auch andere Scholastiker — diese Glückseligkeit vielfach finis ultimus, letztes Endziel, oder kurzweg finis, Endziel. So stellt er z. B. Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4; tom. 8, 352 die Frage, ob der Wille das mit dem Intellekt erfaßte Endziel notwendig genieße (Utrum fine apprehenso per intellectum necessario voluntas eo fruatur). No. 2, 353 b erklärt er nun, was unter diesem finis oder Endziel zu verstehen sei. Er sagt: Diese Frage kann verstanden werden entweder von dem nur dunkel erfaßten Endziel im allgemeinen, wie wir die Glückseligkeit im allgemeinen auffassen, oder von dem nur dunkel erfaßten Endziele im besondern, wie wir die Glückseligkeit in den dreieinigen Gott verlegen u. s. w.: Ista quaestio potest intelligi vel de fine obscure apprehenso in universali, sicut concipimus beatitudinem in communi; vel de fine obscure apprehenso in particulari, sicut concipimus beatitudinem in Deo trino. Dieses Endziel oder letzte Endziel, welches das Objekt des Genusses bildet, ist entweder das wahre, welches der Natur der Sache nach in Wirklichkeit das wahre Endziel ist, oder auch nur ein scheinbares (apparens), welches der Verstand irrtümlicherweise als das wahre ansieht, in welchem alles Gute enthalten sei, oder es kann sonst ein Gut sein, das der Wille frei wählt, obwohl der Verstand erkennt, daß es unvollkommen und mangelhaft ist (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 1, n. 5; tom. 8, 308). Weil also der finis oder das Endziel identisch ist mit Glückseligkeit, diese aber wiederum im Guten besteht, ist nach Scotus der finis oder das Endziel identisch mit dem Guten (de rerum principio, qu. 1, art. 3; tom. 4, 276 b): finis et bonum sunt idem.

c. Den Begriff „Wollen“ nimmt Scotus im engsten Sinne des Wortes, nämlich als das sich selbst Bestimmen, sich selbst Entscheiden, frei Wollen, frei Wählen zwischen irgendwie entgegengesetzten Akten und Objekten. Wille ist ihm diejenige Seelenpotenz, welche die Fähigkeit hat, sich selbst zu determi-

nieren, an sich aber indeterminiert und frei ist. Der Wille ist frei seinem Wesen nach (per essentiam) Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 5; tom. 10, 56 b. Die ratio formalis, d. h. dasjenige, was den Willen zum Willen macht, sein eigentliches Wesen konstituiert und ausdrückt, liegt mehr in dem Freisein als in dem Begehren; der Wille ist zwar auch rezeptiv [1]), er ist es aber als frei (Ox. l. 2, dist. 25, n. 16; tom. 13, 210 a). Während jedes natürliche Agens, auch der Intellekt und das niedere oder sinnliche Begehrungsvermögen, naturnotwendig wirkt, geführt wird, aber nicht führt, nur so wirken kann, wie es wirkt, hat nur der Wille sein Handeln in seiner Gewalt, bestimmt, bewegt, führt oder determiniert sich selbst. Deshalb macht die Freiheit oder das sich selbst Bestimmen sein eigentliches Wesen aus.

Das Wollen nimmt man, wie Scotus bemerkt, freilich auch im weitern Sinne, nämlich für jede Neigung, die von Natur aus, von Gott oder sonst irgendwoher dem Willen eingedrückt ist. Diese Neigung verursacht oder setzt aber nicht das Wollen selbst, sondern macht nur dazu geneigt. Sie ist eine passive Inklination, sie ist im Willen, aber nicht in der Gewalt des Willens, sie ist kein vom Willen selbst gesetzter Akt, kein actus elicitus [2]), sondern nur passives Geneigtsein: Dico, quod velle sumitur large pro quacumque inclinatione impressa sive a Deo sive a quocumque in ea (voluntate), unde potest aliquid esse impressum in voluntate, quod non elicit velle, sed quod inclinat velle . . . Velle sumitur large pro omni inclinatione passiva . . unde aliqua passio fit in voluntate, quae non est in potestate voluntatis (Collat. 16, n. 1; tom. 5, 208 f.). Dieses Wollen im weitern Sinne, welches auch natürliches Wollen heißt, ist nicht ein Wollen im eigentlichen Sinne, denn das Wollen schlechthin ist nur das vom Willen selbst gesetzte Wollen: Nec naturaliter velle est velle, quoniam simpliciter velle est velle elicitum (Ox. l. 3, dist. 15, n. 37; tom. 14, 623 a). Das natürliche Wollen oder, wie Scotus oft auch sagt, die natürliche Neigung, das natürliche Begehren

[1]) Inwiefern der Wille nach Scotus rezeptiv und passiv ist, wird später näher erklärt werden.

[2]) Diesen von Scotus so oft gebrauchten Ausdruck wollen wir als terminus technicus auch in Zukunft unübersetzt beibehalten.

(appetitus naturalis) ist nur die einem jeden Dinge zukommende Neigung nach der seiner Natur entsprechenden Vollkommenheit, wie der Stein von Natur aus geneigt ist, dem Mittelpunkt der Erde zuzustreben (Ox. l. 3, dist. 17, n. 3; tom. 14, 654 a). Es ist keine Potenz neben dem Willen, ist auch nicht der Wille selbst, sondern ist seinem eigentlichen Wesen nach nur die Neigung oder das Geneigtsein des Willens, oder die passive Tendenz, mit welcher der Wille seine Vollkommenheit anstrebt. Im Willen sind nämlich zwei Tendenzen zu unterscheiden, eine aktive und passive: Die aktive strebt frei, setzt den Willensakt, bringt denselben aus der Willenspotenz hervor; die passive ist die natürliche Geneigtheit des Willens, einen Akt des Wollens in sich aufzunehmen entsprechend dem, was sich auf die Vollkommenheit des Willens bezieht: Naturalis voluntas non tendit, sed est ipsa tendentia, qua voluntas absolute tendit, et hoc passive ad recipiendum; sed est alia tendentia in eadem potentia, ut libere et active agat et tendat eliciendo actum, ita quod in una potentia est duplex tendentia, activa et passiva. Tunc ad formam argumenti dico, quod voluntas naturalis secundum formale, quod importat, non est potentia vel voluntas, sed inclinatio voluntatis et tendentia, qua tendit in perfectionem (Ox. l. 3, dist. 17, n. 5; tom. 14, 655 b). Daß diese passive Seite des Willens nicht bloß Geneigtheit ist, einen auf die Vollkommenheit abzielenden Willensakt gern aufzunehmen, sondern zugleich die aktive Seite des Willens geneigt macht, entsprechende Willensakte bereitwillig zu setzen, ergibt sich aus all den vielen Stellen, wo es heißt, daß die natürliche Neigung oder das natürliche Begehren den Willen geneigt macht (inclinat). Wir werden noch mehrere solche Stellen kennen lernen. Auszuschließen ist aber strenge die Annahme, daß dieses natürliche Begehren ein actus elicitus selbst ist, ein eigentlicher Willensakt selbst; dies ist so wenig der Fall als das natürliche Begehren des Verstandes nach Erkenntnis schon ein Erkenntnisakt, ein Erkennen ist (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 2; tom. 21, 318 b): Sicut se habet appetitus naturalis intellectus ad actum suum, sic appetitus voluntatis ad actum suum; sed appetitus naturalis intellectus non est actus elicitus ab eo; ergo sic erit de voluntate. Diese Stelle sagt

übrigens zugleich, daß, wie der Verstand ein angeborenes natürliches Verlangen nach Erkenntnis der Wahrheit hat, so der Wille nach Erlangung des Guten; freilich darf nicht übersehen werden, daß der Verstand nur naturnotwendig wirkt, der Wille aber neben seiner natürlichen Seite auch seine freie hat.

Das Streben des natürlichen Wollens oder Begehrens und das des freien Wollens müssen nun nicht absolut miteinander übereinstimmen; es kann hier in der nämlichen Richtung ein Gegensatz stattfinden. Der Apostel Paulus (2. Korinth. 5, 4 ff.) und die Martyrer hatten wie alle Menschen eine natürliche Scheu vor dem Tode, verlangten ihrer natürlichen Neigung nach noch weiter zu leben, begehrten aber zugleich mit ihrem freien Willen zu sterben und bei Christus im Himmel zu sein (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 3; tom. 21, 318 a; ebenso Ox. l. 3, dist. 15, n. 37; tom. 14, 623 a). — Diese Tatsache war für Scotus zugleich ein Grund, so scharf zu unterscheiden zwischen freiem Wollen und natürlichem Begehren, und letzteres nicht als eigentliches Wollen gelten zu lassen. Als weiteren Grund führt er öfters an: Ein natürliches Agens wirkt stets so intensiv als es kann, strebt auch stets nach der größten Vollkommenheit, die ihm möglich ist; wenn also der Wille mit dem natürlichen Begehren identisch wäre, müßte beides auch von ihm gelten, auch er müßte ununterbrochen mit aller Energie dasjenige anstreben, was er für das höchste Gut ansieht; dies ist aber nicht der Fall, wie die Erfahrung lehrt; also ist freies Wollen nicht zu konfundieren mit dem natürlichen Begehren (cfr. Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 10; tom. 12, 355). Andere Gründe werden wir alsbald kennen lernen.

Nach diesen Vorbemerkungen sei die Lehre des Scotus in folgende einzelne Sätze zerlegt:

1. Der Wille als natürliches Begehren strebt naturnotwendig, ununterbrochen und im höchsten Grade nach Glückseligkeit, und zwar nach der Glückseligkeit im einzelnen, nicht bloß im allgemeinen.

Dies lehrt Scotus besonders klar namentlich in Ox. lib. 4, dist. 49, qu. 10; tom. 21, 318 ff. Hier unterscheidet er ebenfalls zunächst zwischen dem natürlichen und freien Willen in

oben angegebener Weise (n. 2) und fährt dann fort (n. 3, 318 f.): Betreffs des natürlichen Begehrens ist klar, daß der Wille notwendig und ununterbrochen und im höchsten Grade die Glückseligkeit anstrebt und zwar im besondern (De illo appetitu naturali patet, quod voluntas necessario et perpetuo et summe appetit beatitudinem, et hoc in particulari).

Was die Notwendigkeit anlangt, so ist augenscheinlich, daß die Natur nicht Natur bleiben kann, ohne daß sie zu ihrer Vollkommenheit hinneigt. Wenn du diese Neigung hinwegnimmst, so nimmst du die Natur hinweg. Nun aber ist das natürliche Begehren nur solche Neigung, also verlangt es auf solche Weise notwendig nach Glückseligkeit, weil darin seine höchste Vollkommenheit beruht.

Daß das natürliche Begehren im höchsten Grade die Glückseligkeit anstrebt, beweise ich so: Die höchste Neigung der Natur geht auf die höchste Vollkommenheit. Nun ist aber die Glückseligkeit die höchste Vollkommenheit des Willens, also etc. Ferner: hat ein Agens es nicht in seiner Macht zu streben oder nicht zu streben, so hat dasselbe es auch nicht in seiner Macht, nur lässig (remisse) zu streben. Weil also der Wille als Natur (voluntas ut natura) notwendig zum Streben nach Glückseligkeit determiniert ist, muß er dieses im höchsten Grade tun. — (Auch anderswo lesen wir öfters, daß der Wille naturnotwendig und im höchsten Grade nach dem strebt, was für ihn vorteilhaft und gut ist, z. B. Ox. l. 3, dist. 15, n. 19; tom. 14, 592: Voluntas . . summe naturaliter inclinatur in bonum commodum . . naturaliter summe appetit bonum.)

Daß die Glückseligkeit im besondern angestrebt wird, ergibt sich folgendermaßen: das natürliche Begehren bezieht sich auf die innere reale Vollkommenheit. Zudem ist es, wie wir dann weiter lesen (n. 4, 330 f.), ein Widerspruch mit sich selbst, wenn Heinrich von Gent behauptet[1]), daß der Wille nur die Glückseligkeit im allgemeinen anstrebe, nicht aber im besondern; denn dasjenige, was das Wesen der Glückseligkeit ausmacht, nämlich das Vorhandensein alles Guten und der Mangel eines

[1]) Quodlib. 3; qu. 17. Ascensii, 1518, fol. 79 a et b.

jeglichen Bösen, findet sich mehr in der Glückseligkeit im besondern als in der Glückseligkeit nur im allgemeinen u. s. w. Ähnlich Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 13; tom. 8, 366.

Es ist somit unzweifelhaft gewiß, daß Scotus dem Willen als Natur oder natürlichem Begehren, gleichsam als Untergrund des freien Begehrens, ein naturnotwendiges Streben nach Glückseligkeit oder nach dem Guten, Vorteilhaften, Endziel, letztem Endziel, wie er anderswo sagt, zuspricht; und all das im höchsten Grade, ununterbrochen und auch in Bezug auf die einzelnen Güter, worin eben der Mensch die höchste Glückseligkeit zu finden glaubt.

2. Der freie Wille strebt nicht ebenso beständig und naturnotwendig nach dem Guten; er muß nämlich gegenüber dem vom Verstande vorgestellten Guten nicht notwendig einen Akt setzen.

Wenn auch alle Menschen naturnotwendig beständig nach Glückseligkeit streben, so folgt daraus doch noch nicht, daß alle beständig und notwendig dieselbe auch mit freiem Willen anstreben. Der Wille muß nicht aktuell beständig das Gute und die Glückseligkeit wollen. Es kann ja vorkommen, daß der Verstand an die Glückseligkeit gar nicht denkt; dasjenige aber, was man aktuell gar nicht erkennt, will man auch nicht. Wie Augustin [1]) berichtet, rief einst ein Schauspieler im Theater den Zuschauern zu, er wüßte, was alle wollen; alle wollen nämlich glückselig sein. Dies ist zwar wahr, aber es ist doch nicht richtig, daß damals alle Zuschauer aktuell die Glückseligkeit wollten, weil eben nicht alle aktuell daran dachten. Der Schauspieler sprach nur vom habituellen und aptitudinellen Wollen, weil nämlich der Wille stets bereit und geneigt ist, bezüglich der Glückseligkeit einen Akt des Wollens zu setzen, wenn sie ihm vom Verstand aktuell angeboten wird (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 19; tom. 8, 374, 354). Aber selbst dann, wenn der Mensch an die Glückseligkeit denkt oder wenn der Verstand dem Willen ein Gutes vorhält, muß der Wille nicht notwendig einen diesbezüglichen Akt setzen; er kann vielmehr bei sich sprechen: ich will

[1]) De Trinitate, l. 13, c. 3, n. 6.

jetzt betreffs dieses Objektes keinen Akt setzen (Quodlib. qu. 16, n. 4; tom. 26, 184 b). Ebensowenig muß der Wille, wenn er hinsichtlich eines Objektes, mag dasselbe auch noch so gut und vollkommen sein, einen Akt gesetzt hat, bei demselben verharren (L. c. n. 5; 188 a). Was von der Glückseligkeit und dem Guten gilt, ist auch von dem letzten Endziel oder dem Endziel überhaupt zu sagen, da ja, wie gesehen, dasselbe bei Scotus mit der Glückseligkeit identisch ist. Der Wille strebt nicht notwendig nach dem vom Verstande gezeigten Endziel, weder im allgemeinen noch im besondern, ebensowenig nach dem, was zum Endziele führt (Ox. l. 2, dist. 23, n. 8; tom. 13, 164 b), es müßte denn sein, daß das Endziel ohne das letztere gar nicht erreicht werden kann (Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 16; tom. 9, 752 b). In allen Fällen, in welchen der Verstand dem Willen ein gutes Objekt vorhält, steht es beim Willen, sich davon abzuwenden, indem er den Verstand zur Betrachtung eines andern Objektes hinlenkt (Collat. 16, n. 3; tom. 5, 209 f.; Collat. 17, n. 8; tom. 5, 215 a).

Außer den bereits oben angeführten Gründen, weshalb der freie Wille die Glückseligkeit nicht notwendig will, gibt Scotus noch folgende andere Gründe an:

a. Wenn der Wille die Glückseligkeit oder das letzte Endziel notwendig wollte und anstrebte, müßte der Verstand auch ununterbrochen an dieselbe notwendig denken, und der Wille müßte notwendig den Verstand zur beständigen Betrachtung derselben anhalten und in derselben festhalten, wie der Magnet das Eisen beständig festhält. Denn wer etwas notwendig will, räumt alle Hindernisse aus dem Weg, welche der Erlangung desselben entgegenstehen. Ein Hindernis für die Erstrebung der Glückseligkeit ist es aber, wenn der Verstand nicht an dieselbe denkt, sie nicht erkennt; denn der Wille kann keinen Akt setzen betreffs dessen, was ihm unbekannt ist oder was der Verstand nicht festhält. Es ist aber falsch, daß der Wille den Verstand zur beständigen Betrachtung der Glückseligkeit determiniert. (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 5; tom. 21, 331; dann Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 4; tom. 8, 355; dann Collat. 17, n. 3—6; tom. 5, 212 f.).

b. Der Wille hält auf seinem Gebiete nicht notwendig die nämliche Ordnung ein wie der Verstand auf dem seinigen. Im Hinblick auf Aristoteles hatte Thomas (S. th. 1, qu. 82, art. 1) behauptet: „Wie der Verstand naturnotwendig den ersten Prinzipien zustimmt, so stimmt der Wille naturnotwendig dem letzten Endziele zu, welches in der Glückseligkeit besteht. Das Endziel verhält sich nämlich auf praktischem Gebiete gerade so wie die Prinzipien auf theoretischem, wie es 2. Physic. text. 89 [1]) heißt." (Nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quin immo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis.) Diese Worte des Thomas [2]) zitiert nun Scotus (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 2; tom. 8, 353 f.), läßt aber den darin ausgesprochenen Vergleich nicht gelten (n. 16, p. 372a): Dieser Vergleich enthält viel Falsches. Daraus würde ja auch folgen, daß wie wir notwendig einer Konklusion beistimmen wegen der Prinzipien, so auch wegen des Endzieles notwendig dem zustimmen, was zum Endziele führt. Dies ist aber falsch. Es ist nicht notwendig, daß der Wille bei seinen Akten diejenige Ordnung einhält, welche die Gegenstände des Wollens ihrer Natur nach haben. Der Assens auf praktischem Gebiete gleicht nicht dem auf theoretischem. Der Verstand muß notwendig zustimmen, weil eben die Evidenz des Objektes in ihm notwendig die Zustimmung hervorruft. Hingegen verursacht die Güte eines Objektes nicht notwendig den Willensassens, sondern der Wille stimmt frei einem jeden beliebigen Guten zu, ebenso frei dem größeren wie dem kleineren. Ebendeshalb braucht der Wille auch nicht naturnotwendig der Glückseligkeit oder dem letzten Endziele, welches alles Gute und nur Gutes ohne Mangel in sich begreift, beizustimmen. Ähnlich Ox. l. 2, dist. 7, n. 27; tom. 12, 407 b; u. Quodl. qu. 16, n. 6; tom. 26, 189. Der Vergleich des Aristoteles will nur sagen, daß wie der Verstand, der in gehöriger Ordnung nach Erkenntnis der Wahrheit strebt, wegen der Prin-

[1]) Aristoteles, Physik, lib. 2, c. 9, 200 a, 20 f.

[2]) Ähnlich Heinrich von Gent, Quodlib. 3, qu. 17; l. c. fol. 78 b, 79 a.

zipien den Konklusionen zustimmt, so auch der Wille, der in richtiger Weise etwas anstrebt, was zum Endziele führt, dasselbe anstrebt wegen des Endzieles. Er will aber nicht ausdrücken, daß auf beiden Gebieten Naturnotwendigkeit herrscht.

c. Es ist ein Widerspruch mit sich selbst, wenn man, wie dies Thomas und andere tun, einerseits sagt, der Wille strebe notwendig nach dem letzten Endziel, andrerseits behauptet, er sei aber doch mehr oder minder frei in der Wahl dessen, was zum Endziel führt. Wenn der Wille einmal von vornherein etwas notwendig will, so will er eben auch alles, was sich daran anschließt, notwendig und nicht frei. (Ox. l. 2, dist. 5, qu. 2, n. 6; tom. 12, 317 a; cfr. Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 13; tom. 21, 380.)

3. Sofern der Wille gegenüber dem von der Erkenntnis vorgestellten Guten oder dem Endziele und der Glückseligkeit einen Akt setzt, ist es notwendig ein Wollen dieses Guten, oder auch ein Nichtwollen des Bösen, der Unglückseligkeit.

Wenn auch der freie Wille oder der Wille überhaupt das Gute und die Glückseligkeit nicht notwendig will, weil er sonst nicht mehr frei wäre, so folgt daraus noch nicht, daß er sie nicht will, oder daß er das Übel, das Böse, die Unglückseligkeit wollen könnte. Das Böse kann nicht eigentliches oder formales Objekt des Wollens sein, ist nur Objekt des Nichtwollens, während das formelle Objekt des Wollens im Guten besteht, das wenigstens ein Scheingut sein muß. Der Wille kann nur Gutes anstreben und zwar nur als Gutes (Collat. 17, n. 8; tom. 5, 215 b): Obiectum formale voluntatis est bonum; ergo voluntas per actum suum libere attingit bonum sub ratione boni. Dagegen: Infelicitas non potest esse obiectum actus volendi (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 6, n. 12; tom. 21, 230; cfr. Ox. l. 3, dist. 33, n. 6; tom. 15, 443; u. Ox. l. 4, dist. 50, qu. 2, n. 1; tom. 21, 529).